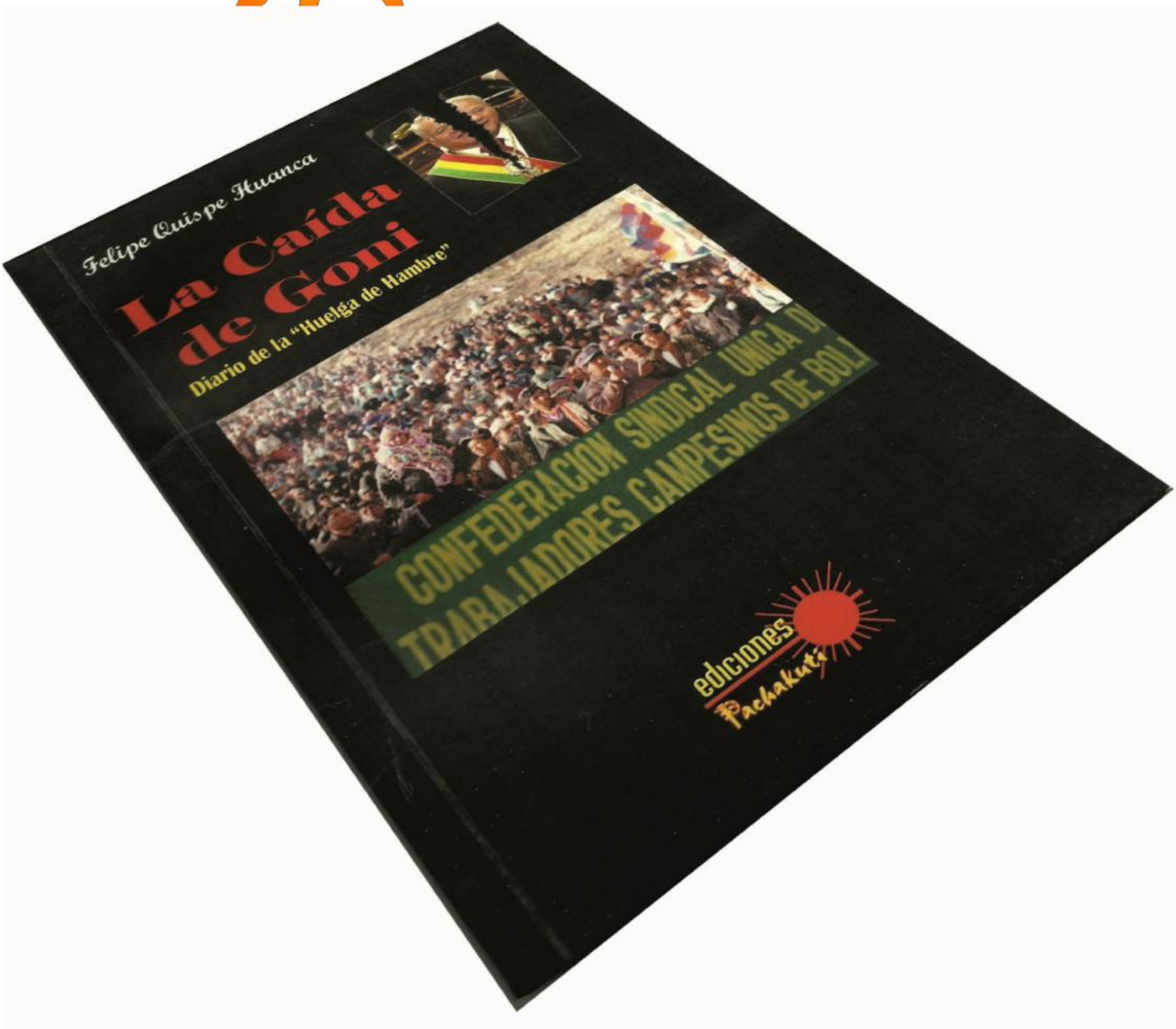
Periódico mensual
Septiembre 2013
Qollasuyu
Bolivia
Año 7
Número 85

Edición electrónica

pukara

cultura, sociedad y política de los pueblos originarios



«La caída de Goni» el polémico último libro del Mallku.

Revelaciones, alegatos y argumentos sobre los últimos momentos de la administración del MNR, eventos que posibilitarían el posterior acceso del MAS al gobierno de Bolivia.

El embarazoso tema del aborto

Una vez más el gobierno se ve entrampado en la imposibilidad de efectuar aquello que ha prometido, o aquello que sus adherentes esperan sean sus políticas públicas.

Es sintomático que sean diputados y personas de origen indígena en el actual gobierno, quienes más resisten todo debate sobre el aborto.

El tema que ahora embaraza al gobierno es el del aborto. Éste, como otros sujetos de cambio, fue soslayado por la actual administración. Ha sido necesario el recurso de una diputada ante supremas instancias judiciales —consultando la anticonstitucionalidad o no de la actual legislación anti aborto en Bolivia— para que se origine un nuevo escenario de pánico y de contradicciones en el seno del gobierno y del partido gobernante.

El alboroto parece, sin embargo, estar circunscrito a las esferas del poder, pues la sociedad civil se muestra contraria a esa medida o absolutamente indiferente a ese debate. Son dos los sectores, fuera del gobierno, preocupados por el tema del aborto: instituciones relacionadas con las políticas y hábitos de sociedad del primer mundo y reducidos grupos activistas femeninos pertenecientes a la clase media y de idéntica referencia cultural que los primeros. Estos sectores interpretan el cambio como modificaciones de parámetros culturales de índole moral, desdeñando lo que antes era distintivo de las posiciones "progresistas": la modificación de las condiciones materiales, productivas y sociales.

Esta corriente ha calado hondo en algunos países, en donde ser revolucionario es ahora sinónimo de propulsar, por ejemplo, matrimonios de personas del mismo género. Esa corriente esperaba que en Bolivia se reproduzca ese fenómeno. Sin embargo, a defecto de que aquí la intersexualidad sea una política pública, las cosas se han estancado solamente en la caricatura de rebautizar a los colonizadores como interculturales.

Este caso nos muestra el equívoco de quienes quisieron identificar a las culturas indígenas con posiciones posmodernas y culturalistas. Paradójicamente, son los pueblos indígenas en Bolivia quienes se muestran conservadores y reacios a ese tipo de revoluciones en el comportamiento. Es sintomático que sean diputados y personas de origen indígena en el actual gobierno, quienes más resisten todo debate sobre el aborto. La cosmovisión indígena, en este y otros aspectos, se muestra distante y antagónica a los estereotipos que sobre ellas se convirtieron en literatura obligada en centros de enseñanza y en las oficinas de planificación de políticas públicas.

La deslegitimación del aborto como reivindicación con base cultural indígena no debe, sin embargo, hacernos olvidar la necesidad de un debate serio sobre ese tema; eso sí, tomando esta vez como base los verdaderos valores culturales de nuestros pueblos.

pukara

Depósito legal 4-3-116-05

e-mail:
info@periodicopukara.com

www.periodicopukara.com

Teléfonos: 71519048
71280141

Calle México Nº 1554, Of. 5
La Paz, Bolivia

Director:
Pedro Portugal Mollinedo

Comité de redacción:
Nora Ramos Salazar
Daniel Sirpa Tambo
Carlos Guillén

Colaboran en este número:
Juan Velasquez Revilla
Christian Jiménez Kanahuaty
David Ali Condori
Gustavo Roberto Cruz
Sonia Victoria Avilés Loayza
Mauricio Mamani Pocoaca

El sacrificio por nuestra libertad

Juan Velasquez Revilla, AMARU MAYU

En la historia universal, se encuentran grupos de personas ocupadas en la ciencia y la tecnología o la academia de las ciencias naturales, sociales o económicas, he allí la importancia de la formación política de la nueva generación de ciudadanos que a la postre serán ellos los que conduzcan los destinos de nuestro país. Esa juventud que con esfuerzo llega a las aulas universitarias está ávida de conocimiento, sin embargo, en la actualidad el sistema universitario está dividido en universidades públicas (nacionales) y universidades privadas (particulares). A las universidades públicas le han reducido la función de prever de los futuros directivos a la sociedad, esa función se ha delegado a un pequeño grupo de universidades particulares donde se paga una mensualidad cercana o mayor a la Remuneración Mínima Vital, facilitando la formación de élites para tener acceso al conocimiento científico y aprehenderlo para dar dirección en el trabajo diario (en un sistema social de opresión la disponibilidad de una economía holgada está relacionada con el acceso al conocimiento). Los ciudadanos con sueldos o ingresos de Remuneración Mínima Vital (en el Perú 300 dólares americanos, aproximadamente) tienen acceso a la universidad pública, allí no se paga mensualidad, pero los otros servicios como biblioteca, transporte, internet y acceso a equipos y materiales para las prácticas en los laboratorios son de tecnologías muy atrasadas de 20 - 30 años aproximadamente. Es prudente y necesario que el Estado realice una gran inversión en la formación de su juventud y esta formación científica debe estar orientada a resolver problemas regionales y nacionales como la salud, la vivienda y el trabajo. Eso se resuelve dando valor agregado a la producción de bienes materiales con calidad y de uso en la actividad industrial y manufacturera, orientándola a la exportación, el fomento de la agricultura extensiva e intensiva (agroecología o agricultura orgánica) y sobre esta base la agroindustria y la agro exportación, la exportación de alimentos es muy interesante en el comercio mundial. No es posible que en nuestros países en desarrollo (subdesarrollados) sólo fabriquemos panes, helados y licores con equipos, maquinarias y procesos extranjeros. Por eso no es difícil afirmar que falta el término *lento* al epíteto que hoy se denominan los países subdesarrollados "países en desarrollo lento". Eso demuestra que nuestra realidad necesita de un cambio de 200 por hora y en el Perú los cambios son a 2 por hora. Lo asombroso es que se acepta y lo fomenta un gobierno que se presentó como nacionalista ante los electores. Una cosa es hacer uso de la mentira como práctica política y otra es acostumbrarse a la traición. Tengo la impresión, que es un mal que adolece gran parte de la clase política en los países subdesarrollados (en desarrollo lento) que se turnan en los gobiernos al servicio del poder, el mismo que no ha cambiado en los últimos 500 años de nuestra historia. El renacimiento europeo fue posible gracias al gesto y hecho de mirarse a sí mismo, aceptarse como son, sin embargo en los países subdesarrollados (en desarrollo lento) no se logra un hecho similar o parecido, precisamente por la castración mental en la juventud universitaria y agresivamente en la educación inicial, primaria y secundaria. Una cosa es hablar y otra es hacer, he aquí el talón de Aquiles de los movimientos indigenistas y los partidos políticos disque nacionalistas, 500 años y aún no abren las puertas de la formación política andina, su emoción sólo genera una fuerte corriente de apoyo a la persona y no a las ideas: La persona da trabajo, es padrino y deja la colaboración material (chelas-trago) o baila con nosotros en las fiestas de carnaval y mayo. Los ideales serán siempre ideales, la justicia social, la libertad y la fraternidad ¡que jurásicas ideas para una juventud efervescente! Aquí, en estas nuestras tierras que dejaron nuestros ancestro de la gran Confederación Inca son: reciprocidad, trabajo y bienestar social y familiar. En fin, el sistema está orientado a formar o forjar mano de obra y traducir el conocimientos andinoancestral de los grupos descendientes de los pobladores oriundos de estas nuestras tierras llamadas entonces Abyayala. La gran tarea es la descolonización mental y eso se logra leyendo y estudiando, conversando y participando, preguntándonos cómo queremos vivir en el futuro (30 - 50 años más tarde), y para lograr ese objetivo se debe reducir las horas de diversión sin razón, reducir las horas de libar licor y reducir las horas de tratar de matar el tiempo, orientar esas horas a mayor horas de estudio, mayor horas de investigación, menos gastos en licor, aumentar los gastos en una buena alimentación de calidad (proteínas, vitaminas y minerales en cantidad apropiada y natural).

Análisis:

El partido político de los trabajadores

Christian Jiménez Kanahuaty

...en procura de resolver la tensión de la exclusión sobre el indígena se ha generado otra exclusión, esta vez hacia la fuerza obrera.



La Central Obrera Boliviana, COB, al ser la organización que aglutina a los trabajadores del país goza de un mayor margen de representación, por ello estuvo recientemente a la cabeza para organizar en Bolivia un nuevo Partido de los Trabajadores. Esta nueva organización intenta aglutinar a la oposición de izquierda al actual gobierno del MAS. La foto muestra una escena de la inauguración del XV Congreso de la COB.
Fuente foto: http://www.laprensa.com.bo/diario/actualidad/bolivia/20120217/media_recortes/2012/02/16/31380_gd.jpg.

En Bolivia, tras la aparente desaparición de la larga noche neoliberal, las estructuras de representación están comenzando a cambiar. Tenemos por un lado la aparición constitucionalmente refrendada de organizaciones y pueblos indígenas, partidos políticos de corte tradicional y agrupaciones ciudadanas. Si bien cada una de estas fuerzas tiene que ser validada y aprobada por el Tribunal Supremo Electoral con el fin de obtener su personería jurídica, lo que importa es la multiplicidad de actores sociales y políticos que hoy disputan la representación a los partidos políticos.

En ese sentido es interesante notar que hay una fuerte relación entre grupo de choque, grupo de presión y grupo que es capaz de ejercer la dirección étnica y moral de las relaciones de fuerza en el interior del campo político. Un campo político que ciertamente constituye un exterior que es también, en el caso de Bolivia durante los últimos 13 años, altamente politizado. Ahora, no es la intención de ejercitar un conteo sobre éstos actores y su relación con el ejecutivo o con el legislativo, o en definitiva el modo en que operan para construir políticas públicas.

Me circunscribiré a un ámbito más delimitado. Un escenario que no es nuevo y que encara la tradición de izquierdas desde por lo menos mediados del siglo XIX: Las discusiones sobre la forma partido. Para el marxismo tanto en su vertiente ortodoxa como en sus variantes, desde la Leninista hasta la Trotskista, el partido político ha sido el principal objeto de investigaciones y reflexiones. Todas ellas repercutieron en deliberaciones sobre el carácter de la representación política; pero, sobre todo, sobre el contenido de esa representación; es decir, sobre los objetivos programáticos de esa representación y la manera, por tanto, de ejercer, tomar y distribuir el poder.

El poder, dentro de ésta discusión no es el poder como lo entiende Raúl Zibechi o Michel Foucault, o el poder para Elías Canetti. Para el primero, el poder está disperso, las organizaciones sociales, los partidos políticos, juntas vecinales: Todas ellas pueden tener su cuota de poder y el poder debe desde arriba ser dispersado para que desde abajo se construyan alternativas de políticas públicas o replicas y críticas sobre ciertas políticas públicas. Para Foucault, el poder es una sustancia capilar, algo que se encuentra en el subsuelo de lo cotidiano y que existe allá donde dos o más personas se encuentren reunidas, no necesariamente con el fin de decidir una acción, sino simplemente, donde puedan intercambiar opiniones. Y si bien también existe la deliberación, ésta no arrastra la consigna de que deba llevarse a un consenso, sino sólo se presenta como ejercicio disciplinario donde unos mandan y otros obedecen. Para el alemán Canetti, esto es un poco más lúdico, al menos en la metáfora que usa para explicarlo: un juego entre el gato y el ratón, donde el gato juega a su antojo con las posibilidades que el ratón tiene para escapar de sus fauces. En ese sentido el gato puede dilatar las expectativas del ratón de poder escapar, pero cuando así lo quiera, de un zarpazo reducirá el espacio de libertad y vital del ratón, a lo mínimo.

Esas tres facetas del poder, si bien esquemáticamente retratadas, no son las que están en juego dentro del partido político o cuando el partido político entra en escena para disputar el poder. El poder se entiende más bien como una combinación bastante sólida de establecer una reforma moral e intelectual de carácter epocal junto con la capacidad de establecer una dirección casi lineal sobre el rumbo de los acontecimientos históricos; aquellos que en la historia cotidiana tienen que ver con el ámbito de construcción estatal sobre la base de la legitimidad y la representatividad de los sujetos dentro de un determinado

espacio territorial.

Éste último tipo de poder es el que está en juego cuando se habla de un partido político. El partido político no intenta establecerse solamente como referente para la representación ya que ciertamente su objetivo principal es capturar para sí las instituciones estatales y convertirlas en maquinarias no sólo jurídicas que resuelvan los problemas sociales y la distribución inequitativa del excedente.

En Bolivia, casi como en toda Latinoamérica la mayor parte de los partidos políticos provenientes de la izquierda fueron fundados o por intelectuales ligados a la Universidad o por obreros ligados a los ferrocarriles, a la agricultura y a ex militares que, en el caso de Bolivia, participaron en la Guerra del Chaco (confrontación bélica que enfrentó a Bolivia con el Paraguay desde 1932 a 1935). Justamente, los líderes políticos que nutrieron la izquierda y que en su juventud combatieron en las arenas del Chaco tenían en mente más partidos de izquierda de corte nacionalista que partidos políticos de corte específicamente obrero. Superaron las reducciones de la especificidad y pensaron el país desde la matriz antiimperialista y anti explotación y anti monopolios. Por ello la premisa era la nacionalización, que no industrialización, de los recursos naturales como el gas y el petróleo. Se pensó al país como una neocolonia de los intereses norteamericanos. Y por tanto, su "descolonización" debería llevarse a cabo bajo el esquema de la reforma institucional, sustentada a partir de la base económica: sustitución de importaciones, nacionalización de los hidrocarburos y un gobierno que no esté sumiso ante fuerzas imperialistas.

No se habló de autodeterminación, tampoco de descolonización. Se habló de lucha antiimperialista, de vanguardia revolucionaria y de revolución proletaria. Y en el mejor de los casos de dictadura del proletariado.

Pero el tiempo de la política en Bolivia era otro, y si bien la condición de clase era insuperable y definitoria, también lo era la condición étnica que sumada a la cuestión de la clase estratificó y estratifica a la sociedad aún ahora, a eso se suma la variable de género y se tiene un panorama bastante excluyente y segmentado. Y para resolver esas tensiones, clivajes, dirán algunos; es que se empezó a desplazar las condiciones críticas y propositivas; desde el campo de la izquierda al campo indígena, desde la cuestión de clase a la étnica, desde Marx y Lenin, hasta Mariátegui, Gonzales Casanova y Fausto Reinaga. Se interpretó a Bolivia como un país que aún vive el colonialismo interno y que no puede superar sus tres estigmas: La noción de país culpable, el fatalismo geográfico y el darwinismo social. Brevemente pasaré a revisar éstas tres categorías que en Bolivia los sujetos sociales y políticos han interiorizado a tal punto que están en el telón de fondo de sus acciones cotidiana y de sus búsquedas políticas, además de que a través de ellas entiende conceptos como: desarrollo, pobreza, progreso, educación y participación, entre otros. En otro momento explicaremos éstos con mayor detalle. Ahora pasemos a la noción de país culpable: ésta noción surge a finales de 1879, tras la Guerra federal que enfrentó internamente a Conservadores y Liberales, por tres razones: la inclusión/exclusión del indígena en la vida pública del país, es decir, reconocerle su carácter de ciudadano y la posibilidad para autodeterminarse; a eso se sumó la lucha entre Conservadores provenientes más que todo de Sucre y Liberales nacidos en La Paz, con el objetivo de situar la sede de gobierno del país. Los Conservadores, a la cabeza de Severo Fernández Alonso pedían que como en Sucre se había fundado la República de Bolivia, Sucre sea ratificada como sede del Estado. Los liberales, por su parte, liderizados por José Manuel Pando, pedían que la sede sea trasladada a La Paz. Tras la confrontación que dio como resultado la victoria de los Liberales, Sucre quedó como capital constitucional de la entonces República de Bolivia y La Paz como la sede del gobierno. Allá donde se encuentran el Poder Legislativo y Ejecutivo, en Sucre se establecería definitivamente el Poder Judicial. El fatalismo geográfico: ésta noción parte de la tesis de que Bolivia, debido a las confrontaciones bélicas y sus consiguientes derrotas, quedó cercada por quebradas, cumbres y montañas. La extrema baja temperatura del altiplano, el llano despoblado y la actitud contemplativa del hombre del oriente Boliviano, para inicios del siglo XIX y sobre todo del XX, generaron la sensación de que en Bolivia el país era una contrariedad. Un error de la naturaleza y una suerte de desperdicio. Si bien dentro de la ensayística boliviana, como *El Macizo boliviano* de Jaime Mendoza se intentó dar la vuelta a ésta idea, no resultó tan fácil o fructífero, porque la idea del fatalismo geográfico ya organizaba los imaginarios y la vida política del país. Un país donde quien gobernaba usaba a las instituciones públicas desde un espectro patrimonialista. Es decir, en beneficio propio y como si fuera de su propiedad. El darwinismo social: ésta categoría culpa al indígena del atraso y subdesarrollo del país, ensayistas como Alcides Arguedas, Gabriel René Moreno fundamentan sus tesis arguyendo el carácter atrasado del indio boliviano y sus desvíos mentales, su baja alimentación, su incipiente cultura y su atraso, algunas veces bajo el marco interpretativo de Lombrocio, pero sobre todo, presidentes como el mismo José Manuel Pando, Bautista Saavedra y otros posteriores a ellos establecieron sobre la base de identificar al indio como un ser menor al mestizo, un sistema de ciudadanía diferencial que se basaba en dos principios: I) voto censitario, que era sustentado sobre un censo que se realizaba entre los habitantes de Bolivia para saber la cantidad de propiedades, empleados, animales y cultivos tenían como propios. Además que medía la cantidad de renta recibida mensualmente y II) voto capacitario, que media básicamente las capacidades de leer, escribir. Queda claro que los indios y las mujeres no clasificaban dentro de éstas categorías dado que la educación no era tampoco universal ni libre ni gratuita. Entonces, si bien bajo estos marcos se establece la representación en el país, es también dentro de este espectro social y político que se van constituyendo los partidos políticos en el país.

Tras este rodeo, largo, pero necesario, queda por avanzar en la posibilidad de repensar la forma partido político en el país.

Dentro de este período político en Bolivia, la representación se ha sustentado en la fuerza organizativa de los partidos políticos pero también de las organizaciones campesinas e indígenas. Pero de un tiempo a ésta parte se ha empezado a trabajar en la posibilidad de un partido político de los trabajadores, que esta vez será liderizado por la Central Obrera Boliviana (COB). Más allá de sus características organizativas de la COB —que bien pueden ser tratadas en otro artículo—, de lo que se trata es de establecer por qué es necesario que exista dicha fuerza política.

La COB al ser la organización que aglutina a los trabajadores del país goza de un mayor margen de representación. Ya hemos señalado que las categorías de clase, género y étnica se encuentran imbricadas y relacionadas entre sí, donde una no podría existir sin la otra. O al menos, sólo una de ellas no sirve para explicar el rumbo de la conflictividad en el país. En ese sentido, rumbo a las elecciones de 2014 donde una vez más se pondrá a prueba el aparato mediático del gobierno para no perder la representación, el partido planificado por la COB no es una locura o una experiencia destinada al fracaso, es rebobinar la historia para establecer de nueva cuenta una disyuntiva que ha estado solapada bajo el tapiz cultural: la explotación de clase y la dominación étnica.

Y esto se vuelve polémico, porque en procura de resolver la tensión de la exclusión sobre el indígena se ha generado otra exclusión, hacia la fuerza obrera. Y aquí la explicación no tiene que ver solamente con la ausencia de identidad de la COB o con la ineficiencia de sus líderes para establecer una agenda de cambios políticos, sino porque sistemáticamente el gobierno se ha encargado de deslegitimar sus propuestas y tratar sus programas como si provinieran de un grupo de enajenados radicales. Cuando en realidad muchas de las organizaciones sindicales campesinas deben su historia a la tradición minera, no sólo en cuanto a su forma de organización y toma de decisiones, sino en relación a la mirada que sectores campesinos e indígenas tienen sobre los recursos naturales. Eso es algo que al menos durante 50 años ha trabajado la izquierda en Bolivia desde el sector obrero, y más que todo, desde el polo minero.

Pero, inclusive si desvirtuamos esa información y la olvidamos aún nos queda una categoría potente: Trabajador. Acá, y esto sirve para repensar en conjunto, quizás a nivela regional, lo que entendemos por trabajador. No sólo es aquel que vende su fuerza de trabajo generando de esta forma plusvalía para la empresa, entidad estatal, financiera, etc. Sino que es todo aquel que realiza una actividad con la cual sustenta el pago de sus necesidades básicas (educación, salud, luz eléctrica, agua potable, etc.) y por ello un trabajador no

es sólo el obrero o el ferroviario, sino el indígena, la mujer, los niños, artesanos, intelectuales, etc. Toda aquella persona que gana un salario, en suma, es un trabajador.

El reto dentro del movimiento obrero es reconocer esto y el reto para el gobierno es establecer esta identificación más nodal. Si bien lo indígena hace referencia a una adscripción y autoidentificación, la condición de clase es un dato objetivo, cuantificable y tanto más discriminador y excluyente. En los campos donde opera la diferencia étnica opera también la estratificación de clase pero también genera otros. Y en ese sentido, los trabajadores ya no estarían divididos por su color de piel o la lengua que usan para comunicarse.

De alguna manera la condición de clase une y atraviesa los espacios que la etnicidad ha dividido operativamente. Claro que no es lo mismo un trabajador hombre que un trabajador mujer o que un trabajador artesano indígena que uno mestizo o hijo de padres económicamente sólidos. Pero no por ello dejan de ser trabajadores. La idea es que no se debería sustituir una lucha por otra, sino que la lucha que establece el polo étnico y el polo de clase se acompañan y pongamos que donde uno termina el otro empieza; se complementan y dan cuenta de una forma más clara y politizada de la realidad y en ese sentido no habría que tener miedo a politizar la realidad. Politizarla radicalmente. Haciendo crujir incluso esos enclaves, esos espacios donde la clase da paso a la etnia.

No se trata de ofrecer solamente una alternativa para el cambio en la dirección del Ejecutivo. Se trata de pensar las relaciones políticas que se establecen a través de los partidos políticos de toda una gama de segmentaciones, imaginarios y prácticas que han constituido y constituyen en la actualidad a Bolivia. Se trata de establecer un diálogo entre la tradición más dura del marxismo, el marxismo relacionado con el indigenismo y el marxismo como perspectiva interpretativa de los partidos políticos. Se trata de leer desde el lado obrero, al lado sindical campesino e indígena y viceversa.

Lo anteriormente expuesto sólo es una suma de apuntes que en ningún momento desean ser la única y última verdad, sino solamente una manera más, entre las muchas que hay, de poder leer los acontecimientos; de generar una duda metodológica sobre nuestros supuestos más íntimos y una manera de establecer el momento en que el poder, los partidos políticos y las instituciones estatales han empezado a funcionar de la forma en que lo hacen habitualmente y que a nosotros ha dejado de sorprendernos porque forma parte de nuestro inconsciente colectivo.

Un partido, no sólo dirige sus acciones hacia sus miembros, sino que tiene un proyecto totalizador. Un programa político que puede trascender en el tiempo y que por tanto, es capaz de ser inclusivo y representativo de muchas formas sociales y políticas que conviven al mismo tiempo. En ese sentido es importante, en el debate sobre la pertinencia o no de un partido de la clase trabajadora, tener en cuenta de la formación social donde se realiza ese debate. Y marcar los hitos donde esa posibilidad funcionó.

Claro que la realidad no es una probeta, pero la mirada histórica no se puede descuidar, porque ese registro nos presenta la modalidad en que el movimiento obrero y la organización política de los trabajadores aparecieron, y por tanto marca la pauta para establecer el modo y la magnitud en que puede aparecer en la actualidad.

El futuro es una puerta abierta e impredecible. Los escenarios prospectivos no siempre se construyen de manera adecuada y no se presentan como uno los prefigura, la salida entonces, puede establecerse desde el campo de las ciencias sociales y desde la propia acción política, como un ejercicio de creación colectiva, pero con herramientas determinadas: experiencias, teorías, investigaciones, debates, decisiones.

En definitiva. Un partido político de los trabajadores, en sí no significa mucho, es el proceso de construirlo lo que significará algo para un determinado Estado. Será la forma en que se articulen organizaciones, ideas, referentes y debates los que marquen el proceso de su constitución. Porque como se imaginará, el partido político de los trabajadores para la Bolivia de hoy o para la Latinoamérica de hoy, no puede construirse bajo los marcos de los sesenta o setentas. La realidad era otra entonces y es otra ahora.

Emprendimiento novedoso:
Cultura, salud y alimentación

El mes de agosto fue inaugurado el Restaurant Apthapiña, novedoso emprendimiento económico que busca fomentar la salud a través de una buena alimentación, esta última basada en los principios constitutivos andinos.



Este restaurante está ubicado en un barrio tradicional muy frecuentado por los visitantes extranjeros y en un sitio con pasado: los altos de la casa que fue morada del Marqués de Choqata, ubicado en la **calle Linares esquina Sagárnaga**. Además del servicio de restauración propiamente dicho, ofrece otros servicios, como café internet. Lo recomendamos a nuestros lectores.



Este novedoso restaurant pretende aportar al citadino y al visitante extranjero una modalidad del *apthapi*, que es la forma comunitaria de alimentación que se practica en la región andina en ocasiones festivas o de conmemoración, y que consiste en el consumo de los productos locales que son aportados por todos los miembros de una comunidad.



En la inaguración de *Apthapiña*, los socios de esta iniciativa y algunos invitados. De izquierda a derecha: Barbara Abasto y Juana Elvira Gutiérrez socias del emprendimiento Apthapiña, la Ing. Carmen Sotomayor, gerente general de AOPEB (Asociación de Organizaciones de productores ecológicos de Bolivia, al centro Ivette Mejía, dueña del imueble Tambo de Chocata, luego el Ing. Roberto Palacios, la señora Lily Zuleta y Wamariwanka, artista de los andes; detrás Daniel Sirpa.

Sobre una renuncia en el Ministerio de Educación:

Monopolio etno-blancoide en el gobierno del MAS

*David Ali Condori**

1. Introducción

El mes de julio del presente año, el ex Viceministro de Educación Superior, Benecio Quispe Gutiérrez, aymara proveniente de la provincia Carangas del departamento de Oruro, renunció a su cargo, aduciendo ser víctima de discriminación y racismo por parte del Ministro de Educación, Roberto Aguilar.

Benecio Quispe, en su carta de renuncia dirigida al Presidente Evo Morales, señala que "*desde el primer minuto de mi llegada al Ministerio he recibido una oposición y discriminación frontal por parte de la MAE* (Máxima Autoridad Ejecutiva, el Ministro Aguilar)[1]. Las develaciones del ex Viceministro sobre los hechos de discriminación y racismo producidos en el Ministerio de Educación, para algunos fue una sorpresa en la coyuntura donde se habla de "proceso de cambio" y de "Estado Plurinacional"; sin embargo, para otros fue sólo una confirmación del apartheid político que viene practicando la "cúpula Evista"[2] del Vicepresidente hacia los indígenas despojándoles del gobierno. En ese mismo sentido, muchas personalidades de pertenencia étnica indígena fueron alejados del gobierno, como: Félix Patzi, Abel Mamani, Román Loayza, Lino Villca, Felipe Quispe (Ex ministro de Medio Ambiente y Aguas), entre otros.

Entonces, ¿cómo entender la exclusión indígena en un gobierno cuyo presidente es indígena? y, ¿dónde queda el discurso de la lucha contra el racismo y toda forma de discriminación? Entorno a estas incógnitas reflexionaremos en los siguientes párrafos.

2. El racismo y el *apartheid* político en el gobierno del MAS

Según, Aníbal Quijano "la raza fue el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años" (Quijano, citado en Patzi, 2004: 24), en esta lógica, los indígenas desde la Colonia han sido condenados a la dominación y exclusión, tanto en el campo político, económico y cultural.

Así por ejemplo, antes de la revolución del 52 no tenían el derecho al voto, y hasta antes de diciembre de 2005 no había un presidente indígena, por eso la llegada de Evo Morales a la Presidencia de Bolivia despertó mucha expectativa en la población indígena mayoritaria de Bolivia[3], se decía desde las organizaciones indígenas "ahora es cuando", pues se pensaba que el pueblo estaba llegando al poder; los sahumerios en el palacio de gobierno al parecer anunciaban el retorno del indio como sujeto político de toma de decisión.

Pero la viveza criolla no se dejó esperar, pues rápidamente empezó a incrustarse en el gobierno, adulando y fetichizando al indio de "jefazo" y "líder único", aprovechándose del capital étnico del presidente y reproducieron el discurso neo indigenista pachamámico, pululando el "*Suma Qamaña*", "*defensa de la Madre Tierra*", "*Pachakuti*", "*descolonización*" y "*Estado Plurinacional*".

Con este discurso la casta criolla -mestiza ha ido corroyendo poco a poco a los indígenas, hasta despojarlos casi totalmente de los escenarios de decisión política, actuando como los doctores doble cara de Charcas, quienes operaban bajo la lógica del silogismo de *cara versus careta* (Arnade, 1982), en tal sentido, el actual gobierno se valió de la careta indígena para su legitimación, pero su verdadera intención es seguir conservando el Estado colonial, monocultural, monopolítico y excluyente. Por tanto: "Las instituciones estatales siguen siendo monopolio de una clase criolla y mestiza en detrimento del sector indígena" (Quisbert, 2008: 94).

Entonces, como dice Felix Patzi, "Discursivamente la élite criolla mestiza asumió una lucha contra el racismo, pero sus estructuras… de poder (traducido en partidos políticos)… de facto o de hecho, practican el racismo" (Patzi, 2004: 14). En esta perspectiva, el gobierno del MAS ha promovido la lucha contra el racismo y toda forma de discriminación, hasta aprobó la Ley 045 donde el Articulo 1, numeral II señala: "La presente Ley tiene por objetivos eliminar conductas de racismo y toda forma de discriminación…"[4], pero en los hechos, en el Ministerio de Educación, según las denuncias del Ex Viceministro de Educación Superior se practica un "*racismo tan cruel, refinado, pero oculto*".

No obstante, el Ministro de Educación, Roberto Aguilar, en una actitud paternalista y discriminatorio, califico esas denuncias de "*malcriadez*"; en efecto, desde la cúpula "*evista*" se promovió la confrontación de indios contra indios, para la cual se instrumentalizó a la Vicepresidenta del MAS, Concepción Ortiz (una mujer de pertenencia étnica indígena), quien desestimó las denuncias de Benecio Quispe, calificandolo de "indisciplinado". Entonces, los indígenas en el Estado Plurinacional para no ser indisciplinados ¿tienen qué soportar cualquier discriminación y humillación de los blancos?, ¿Acaso eso no es una violencia simbólica? Pues, en vano se habla de la descolonización, algunos indígenas siguen creyendo que el blanco es su "amo".

En consecuencia, se sigue privilegiando "la constitución de la blanquitud como capital acumulable y la indianidad como estigma devaluador" (García et al., s/f: 41). Por eso, en el gabinete ministerial del gobierno de Evo Morales los indígenas han sido excluidos casi en su totalidad, quedando solo algunos, como el Canciller David Choquehuanca y Nemecia Achacollo del Ministerio de Desarrollo Rural, porque para la casta etno-blancoide "es incomodo tener indios que puedan quitarles la pega de dirigir" (Portugal, 2010: 9).

Por tanto, en el gobierno del MAS, los indígenas son relegados a esferas de jerarquía inferior; en muchos casos, sólo sirven para legitimar y defender lo que dice la casta criolla mestiza. Así por ejemplo, el Senador Eugenio Rojas casi siempre sale en defensa de los ministros blancos. Y en algunos casos los indígenas están de decorativos del palacio de gobierno.

3. Consideraciones finales

En el epilogo de nuestra reflexión queremos señalar que el Estado Plurinacional continúa siendo el monopolio de la casta criolla mestiza que gobierna a nombre de los pueblos indígenas. Aunque en el Órgano Legislativo hay una importante participación del bloque indígena, estos no tienen la suficiente capacidad de toma decisión, sino en muchos casos están relegados a legitimar las decisiones de la casta etno-blancoide.

Sin embargo, cuando los indígenas en el gobierno quieren tomar decisiones, son excluidos, con descalificaciones, por los sequitos blanco-mestizos que cooptaron al presidente Evo Morales con discursos aduladores de neo indigenismo pachamámico. Pero, bajos esos discurso reproducen el racismo remozado de apartheid político hacia los indígenas. Un claro ejemplo, es el caso del Ex Viceministro de Educación Superior, Benecio Quispe. Entonces, el MAS no es un gobierno indígena.

Bibliografía

ARNADE, Charles (1982). La dramática insurgencia de Bolivia. La Paz: Juventud.

GARCÍA, Álvaro; et al. (s/f). La transforma pluralista del Estado. La Paz: Muela del Diablo.

LEY Nº 045, Contra el Racismo y toda forma de discriminación. La Paz: Gaceta Oficial de Bolivia.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (2002). Bolivia: Características de la población. La Paz: INE.

PATZI, Félix (2004). Sistema Comunal. Una propuesta Alternativa al Sistema Liberal. La Paz: CEA.

(2013). Ilusiones y Desilusiones del "Proceso de Cambio". Un seguimiento a los principales conflictos en el gobierno del Movimiento Al Socialismo 2006-2012. La Paz.

PORTUGAL, Pedro (2010). "El MAS en su salsa: Félix Patzi, un candidato desposeído por una cúpula q´ara". En: Periódico digital Pukara Nº 50. La Paz.

QUISBERT, Máximo (2008). "Racismo y elites criollo-mestizos en el gobierno de Evo Morales". En: Revista Willka Nº 2. La Paz: WA-GUI.

Notas

1 Carta de renuncia de Benecio Quispe, citada en: http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2013072106 (14-08-13).

2 Según Felix Patzi la "clase media blanco mestizo (k´ara bajo el denominativo de Álvaro García) para perpetuarse en el poder cambiaron de estrategia declarándose de 'Evistas' para distinguirse de los 'Masistas'. Diferenciación que a lo largo de ocho años del gobierno del MAS adquirió el signo de Evistas=blanco mestizos y Masistas=indígenas" (Patzi, 2013: 221).

3 Según los datos del Censo 2001 el 65,05% de la población boliviana se autodefinía como indígenas (INE, 2002).

4 Ley Nº 045 de 8 de octubre de 2010 (Gaceta Oficial de Bolivia).

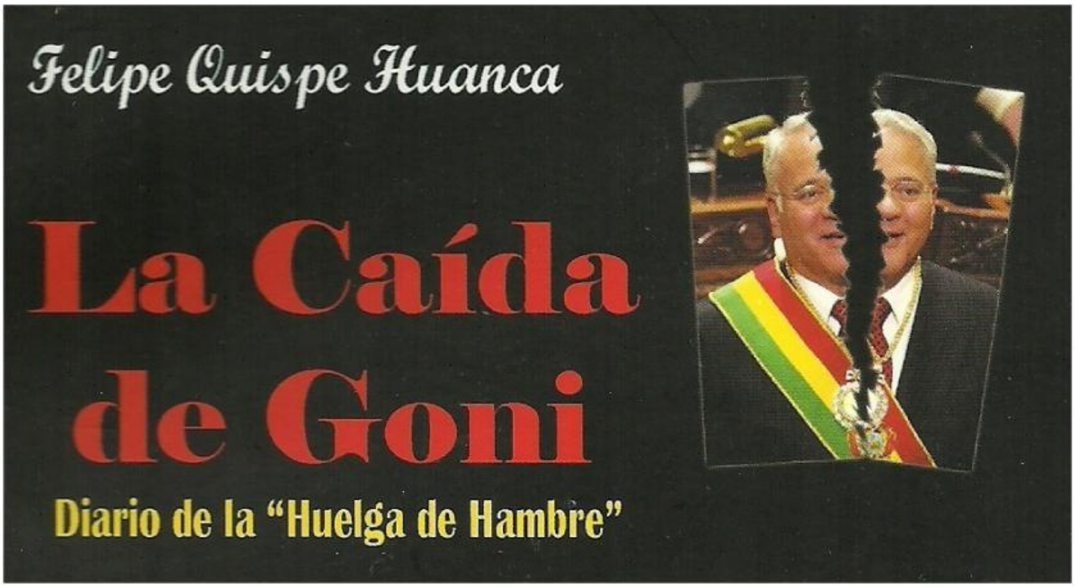
* David Ali Condori es miembro de la Comunidad Académica de Estudios Sociales (CAES). Email: d.aly42@hotmail.com

Lecciones de la historia:

«La caída de Goni», el último polémico libro del Mallku

Pedro Portugal Mollinedo

Deseamos, en este comentario, resaltar lo que en nuestra opinión son las luces y sombras de ese libro, pero sobre todo opinar sobre las lecciones que de él pueden desprenderse para el futuro del combate descolonizador, combate todavía irresuelto..



«Esta fue la tercera y gran revuelta india de 2003. La primera fue encabezada por Tupak Katari, el año de 1781; la segunda por Zarate Willka, en 1899»[1]: Así concluye Felipe Quispe Huanca su último libro, *La Caída de Goni. Diario de la "Huelga de Hambre"*, y tiene razón. Lo sucedido a partir del año 2000 y que concluye el 2003 es una de las epopeyas indias más importantes en la actual Bolivia y el parangón que de ella hace el autor con otras gestas anteriores tiene asidero. Y en ello reside el mérito de ese evento, pero quizás también su defecto. Para valorar estas apreciaciones este libro nos proporciona material de primera mano. Este material, útil para el historiador, el sociólogo y el político, sirve no sólo para entender e interpretar lo sucedido en ese período, sino para tener una visión más amplia de la lucha originaria, desde el inicio de la colonización hasta nuestros días.

En ese sentido, y retomando la semejanza que el Mallku hace de los acontecimientos del año 2003 con la guerra de Tupak Katari[2], sabemos que para conocer lo sucedido en 1781 contamos sólo con documentos —por ejemplo el *Diario del alzamiento de los indios contra la ciudad de Nuestra Señora de La Paz,* de Francisco Tadeo Diez de Medina o el *Diario del Cerco de La Paz en 1781*, de Sebastián Segurola— que provienen de uno de los bandos en pugna. No existe un Diario escrito por Tupak Katari o algún combatiente aymara. Es pues invalorable, respecto a los sucedido el 2003, contar con un documento que permite acercarnos más a lo objetivo, al conocer el enfoque de esos acontecimientos por parte de uno de los actores de este conflicto histórico, exponente éste del sector que ha sido siempre silenciado y desdeñado.

Este último libro del Mallku es un relato y una interpretación de lo sucedido durante la huelga de hambre que articuló la caída del gobierno de Sánchez de Lozada y si el relato puede ser examinado por cualquiera, no todos aceptan la interpretación que de esos acontecimientos hace Felipe Quispe. Es más, algunas de las apreciaciones del Mallku hacen sobresaltar a muchos. Deseamos, en este comentario, resaltar lo que en nuestra opinión son las luces y sombras de ese libro, pero sobre todo opinar sobre las lecciones que de él pueden desprenderse para el futuro del combate descolonizador, combate todavía irresuelto.

Uno de los temas trascendentes de ese libro es que clarifica cuál ha sido el papel del MAS y de Evo Morales en los acontecimientos del año 2003. Es sabido por todos que la caída de Goni significó el ascenso del MAS y la posterior llegada de Evo Morales al gobierno nacional. Esa secuencia de acontecimientos induce a parte de la opinión pública nacional, y sobre todo internacional, a asimilar la mitología de que el actual gobierno es fruto y resultado del levantamiento de los movimientos sociales de los años 2000 a 2003, en los que ese partido y ese personaje habrían sido figuras protagónicas. Sin embargo, se sabe que eso no es cierto y el libro de Felipe Quispe contribuye a puntualizar esa evidencia.

Parte importante de la estrategia del MAS esos años fue la de eliminar la fuerza cada vez más ascendente de Felipe Quispe y de su agrupación política, el Movimiento Indígena Pachakuti, MIP, aun a costa de jugar, objetivamente, roles de apoyo hacia el modelo imperante entonces y a los gobernantes que lo impulsaban. En esos años, la lucha por la defensa del gas y del petróleo en su versión más radical —acción contra el modelo neoliberal de Goni y contra la empresas transnacionales— fue acción preponderante del MIP y de dirigentes como Olivera, en Cochabamba. El combate del MAS parece haber sido más contra el Mallku que contra el "enemigo común" a ambos. De ahí que en la Presentación de dicho libro, Felipe Quispe protesta contra la operación de intoxicación contra su persona generada por ese grupo político, con ayuda de ONGs e instituciones, quienes divulgaban supuesto financiamiento de Goni al propio Mallku. Felipe ironiza sobre la locura que significaría que quien será liquidado financie a su liquidador[3].

El hecho que la propaganda oficialista se atribuya roles heroicos en esos años exaspera a Felipe Quispe: «Aunque parezca una especie de blasfemia, debo indicar con el dedo acusador que Evo Morales es un traidor que traicionó a su pueblo. Ha sido tan idiota y tan sucia su actuación, en la rebelión de septiembre-octubre de 2003», escribe, añadiendo: «Evo Morales Ayma es un niño maja-

dero de los ONGs y de los *q'aras* de la izquierda tradicional: quienes lo elogian y manejan como un "cibermaniquí" o lo visten de un aspecto estrafalario, a su gusto y sabor»[4]. ¿Se trata solo del resentimiento de quien teme ser despojado del protagonismo histórico? Por supuesto que hay mucho más que eso. El Diario del Mallku señala cómo, por ejemplo en Warina, «los militantes del MAS-Evo, como "buitres hambrientos" están mirando y vigilando las carreteras, listos para asaltar y desmovilizar» el bloqueo de caminos que se iniciaba, indicando nombres de dirigentes masistas y localidades en las que activaban[5]. Señala cómo el 15 de septiembre se formaron comisiones de la CSUTCB para comprobar el seguimiento de las bases a las directivas de los huelguistas y el alcance del boicot masista[6] ; de qué manera en las reuniones del Comité Ejecutivo de la misma CSUTCB, a inicios del mes de octubre, se contaba como enemigos tanto a la coalición de partidos en ese tiempo en función de gobierno, como al «partido MAS-Evo»[7] y cómo algunas direcciones de movimientos sociales vinculadas al MAS —por ejemplo el caso del magisterio rural—fueron rebasadas por sus bases que engrosaron así definitivamente el movimiento que pocos días después iba a manifestarse en enfrentamientos con la polícía y el ejército y provocar la renuncia y la fuga de Gonzalo Sánchez de Lozada.

Este desconexión del MAS y de Evo Morales con los acontecimientos de septiembre y octubre del 2003 —y más generalmente con la lucha indianista y katarista— explican en parte el desconcierto sobre las políticas descolonizadores que este partido y este presidente quisieron implantar en Bolivia después de su acceso al gobierno. Esa improvisación indicaría una interpretación distante y errada de lo que Felipe Quispe y su movimiento significaban y de lo que políticamente intentaban aplicar. La actual política gubernamental está marcada por varios elementos, éntre los cuales resaltan la interpretación plurinacional y el ritualismo pachamamista. La movilización dirigida por el Mallku reveló un nacionalismo andino hasta entonces soslayado y una reivindicación del Qullasuyu y del Tawantinsuyu, como objetivos políticos. Una vez en funciones de gobierno, el MAS para asimilar y satisfacer esa demanda —que en realidad es un caso pendiente de descolonización— aplicó la política de la plurinacionalidad. Sin embargo, el plurinacionalismo está basado en políticas de autonomías de inspiración culturalista, que, paradógicamente, se originan en el período de gobierno de Sánchez de Lozada. Mientras, en contraste, la demanda histórica aymara y quechua —como lo demuestra la lectura de ese Diario[8]—, responde más a una visión nacional con exigencia de dominio estatal que al goce de minúsculas autonomías, como se intentó —y se fracasó— en el actual gobierno.

Esa incoherencia —entre lo que exigía una población insurgente y lo que intenta aplicar el gobierno— lo tenemos también en lo que se ha venido a llamar el *pachamamismo*. El actual gobierno se aferró a puntos de vistas culturalistas y posmodernos gestados también, irónicamente, en el gobierno de Sánchez de Lozada, mediante los cuales se quiso aplacar demandas históricas, sociales y políticas con remiendos ideológicos que solamente tienen función espectacular. Tenemos en memoria las entronizaciones de Evo Morales en Tiwanaku, los ritos en Palacio, los matrimonios colectivos, el fiasco del regreso de Thunupa en la Isla del Sol, las declaraciones de Evo en Tiquipaya o los desbordes pseudo filosóficos del Canciller Choquehuanca, por sólo citar algunos ejemplos.

Esas políticas quizás fueron alentadas por la observación del ritualismo en algunas fases de la insurgencia india en septiembre y octubre de 2003. Sin embargo, se trata de otro caso de mala observación y de pésima aplicación. Felipe Quispe escribe: «Esta revuelta india-campesina se inauguró con yatiris, layqas, con incienso, kupala, dulce mesa, alcohol, vino de ayramp'u o de sank'ayu rojo. En este acto histórico, la indiada comunaria rugía como fieras hambientas y daban plegarias en aymara, pidiendo "qamasa", "ch'ama" a las wak'as, apus, mallkis, awqaqamayus, pacha-qamaq...»[9]. Sin embargo, con ello Felipe Quispe siguió simplemente el proceso de toda experiencia mundial descolonizadora: se empieza con una exacerbación identitaria, frecuentemente ritualista, que, sin embargo, conlleva necesariamente una racionalización política expresada en la apreciación de la situación concreta (veremos que la justeza de esta apreciación condiciona el éxito del combate), en la identificación de las metas políticas y en la elaboración de las tácticas y estrategias del triunfo; y termina en la gestión contemporánea de la sociedad. El primer elemento es el desencadenante, pero son los otros los que determinan el triunfo o el fracaso del empeño político. Risueñamente el MAS y Evo Morales convirtieron en políticas de gobierno lo que no son más que estrategias de inicio de un combate.

El ritualismo como arma de combate en manos del colonizado es liberador; como política de gobierno —sobre todo si lo ejerce el colonizador— es perjudicial y alienante. El «ritualismo» del Mallku no le impedía, por ejemplo, determinar que la lucha que comandaba era por «una vida digna en nuestras comunidades», entendida esta como el acceso a lo que hasta ahora no se tiene: energía eléctrica, internet, teléfono, postas sanitarias y hospitales[10]; no le perjudicaba tampoco admitir que existen tradiciones en las comunidades originadas en la Colonia, como las fiestas patronales, con obligatoriedades dentro de la comunidad y cuyo incumplimiento puede ser censurado, incluso si quien incumple es el propio Mallku[11]; tampoco le coartaba constatar que los marchistas bien aprecian en la pausa del combate el refrigerio de las bebidas gaseosas, de tipo y corte industrial occidental[12]. En contraste, es de común conocimiento que el actual gobierno se imaginó una epistemología y una tecnología diferente en el indio; confundió la cosmovisión indígena con el ocultismo occidental y públicamente repudió a la Coca Cola y al consumo de pollo de granja como si ese rechazo fuesen pautas de vida indígenas.

Definido todo lo anterior queda el hecho de que a pesar de la legitimidad y fuerza que tenía el movimiento encabezado por Felipe Quispe, éste perdió y solamente sirvió de trampolín para que el rival —primero Carlos D. Mesa Gisbert y luego el "MAS-Evo"— llegue al gobierno.

Se repite así una constante en nuestra historia que, justamente, el movimiento del año 2003 debía enmendarla. Después de que escapa Sanchez de Lozada, los huelguistas y el pueblo movilizado sirven sólo de escenario para que el poder combatido se reproduzca. Fatalista, el Mallku escribe: «El indio desde que nace, vive y muere está habituado de poner sacrificio, muertos y sangre en el camino, para que el *q'ara* siga en el poder. Pues, estoy seguro que Mesa Gisbert ni en su perra vida haya pensado ser presidente»[13]. Que el q'ara haya seguido de presidente ¿no puede ser, acaso, argumento del fracaso de esa insurgencia? Y si es así, ¿cómo determinarla, caracterizarla y corregirla? A Felipe Quispe le falta autocrítica, su libro carece de análisis rectificatorio, no hace un análisis de los errores, aunque sí expresa el dolor que le ocasionan los mismo: «Una vez más hemos pagado con nuestra propia sangre, para que este *q'ara*-burgués sea el presidente y no nosotros mismos, como queríamos. Nuestros planes se echaron por tierra y por qué no decir, se trisó en mil pedazos...»[14].

Queda, en ese aspecto, tarea pendiente al Mallku. Aunque, quizás, sea un reto que deben asumir las nuevas generaciones. Es inadmisible que en Bolivia se considere la derrota y el fiasco como constitutivas del carácter indígena. La descolonización es sinónimo de triunfo político, y se triunfa si se analizan, asumen y superan los errores.

En ese cometido quiero arriesgar algunas opiniones. Dos parecen ser, en la distancia, las causas del fracaso de la insurgencia indianista de septiembre-octubre 2003. Primero, que Felipe Quispe quedó fijado en la gesta de Tupak Katari, queriendo reeditarla casi hasta en los detalles. Ello hace que se interioricen características y referencias propias al siglo XVIII y no al XX y menos al XXI, derivando de esa aproximación —aquí lo grave— tácticas y estrategias sociales y políticas.

Ello conducirá al Mallku a encarnar (a veces en discordancia con sus propias actitudes) contradicciones que ya no tienen vigencia, o que no las tienen como en la época de Katari. De ahí el *radicalismo* que tanto asusta a muchos lectores de este y de sus anteriores libros. Uno de esos *radicalismos* es concebir la actual relación criollo-mestizo-indio como idéntica a la que prevaleció en tiempos de Tupak Katari. Al asumir ese guión, Felipe adopta roles que confortan la idea que de él difunden los colonialistas: el de ser un "come *q'aras*", caricatura que al final lo desmerece y perjudica, porque no corresponde a la realidad. En verdad, el desenvolvimiento del trabajo político

de Felipe Quispe, en diversas de sus etapas, está marcada por la relación que tuvo —con diferentes suertes— con criollos, *q'aras* y mestizos. Incluso parte de una de sus más importante experiencia, el Ejército Guerrillero Tupak Katari, está impregnada de la relación militante que tuvo con la familia García Linera. Dado ese aire de *racista a la inversa* que le prestan muchos, y que al propio Mallku le encanta aparentar a veces, extraña leer, por ejemplo, lo que escribe en su Diario sobre el *tata wayna*, el obispo Jesús Juárez Parraga: «Él tiene buena voluntad en este tipo de conflictos y siempre se preocupa por los indios-campesinos del campo. Es un árbitro no tan bueno, pero sirve. Hay momentos, donde llegó a salvar muchas vidas humanas de la carnicería que estaba listo a cometer el ejército sanguinario (…) el "tata obispo" puso en riesgo su propia vida en San Roque. Aquí los indios bloqueadores con el "plan pulga" lo pescaron en su vehículo y lo arrojaron con piedras, lo maltrataron físicamente, preguntándole si le dolían esas piedras que le arrojaban a su cuerpo, y casi lo matan. Por suerte, algunos comunarios que lo conocían tuvieron que salvarle su vida de este misionero. Pero, ahora aún vive y se esfuerza por pacificar el país»[15].

La referencia al cerco de Tupak katari es obsesiva en el Mallku. El jueves 2 de octubre de 2003 anota en su diario: «Estamos con esa brillante idea de estrechar aún más el "cerco humano» a la ciudad; donde viven los protocriollos blanco-mestizos coloniales. Nos planteamos revivir la hazaña histórica de Tupak Katari, de 1781»[16]. Al pensar la insurgencia del año 2003 como si se tratara del cerco a La Paz de 1781, Felipe Quispe se extravía en lo que es más vital para un dirigente: la contextualización, el «análisis concreto de la situación concreta». Sus famosos planes (el plan pulga, el plan sikititi y el plan taraxchi) que quiso implementar entonces y que provocan (en especial el plan taraxchi) el escándalo apropiado de muchos comentaristas, se manifiestan así como un facsímil de lo que se atribuye como estrategia a Tupak Katari. Lo que más pasma a muchos comentaristas, es el contenido del plan taraxchi: «…cortar los suministros de agua y electricidad; quemar a la ciudad, por una parte y por otra; también asaltar el palacio de gobierno, los cuarteles, las casas de los ricos y matar a todos los q'ara-ministros y otros de la Zona Sur"[17].

Es decir, ¡Felipe Quispe se proponía hacer lo que Tupak Katari falló realizar en el siglo XVIII, cuando lo que debió haber hecho es lo que correspondía a las tareas en ese naciente siglo XXI! Y, ¿cuál es la tónica de esa tarea? La tarea pendiente es la descolonización, pero ésta, necesariamente, adopta para su solución las condiciones concretas según las circunstancias y tiempos en que se vive. El eje de la guerra de Tupak Katari fue la descolonización. Al fallar la emancipación india en 1781 sucedió la emancipación criolla de 1825, que fue también una descolonización, aun cuando no corresponda a los intereses y perspectivas indias. El marco concreto de nuestra época es cómo culminar la descolonización asumiendo la perspectiva del Qullasuyu y Tawantinsuyu, sin que esto implique el exterminio de lo boliviano, no simplemente porque Bolivia existe —negarlo sería extravagante— sino porque ello condiciona las relaciones actuales y las formas como resolverlas.

El haber obviado esa evidencia ayuda a entender el fracaso de 2003 y el posterior triunfo de Evo Morales y del MAS el 2005. En las elecciones del 2005 Felipe Quispe y el MIP se redujeron a su mínima expresión. ¿Qué sucedió? Pasó que el pueblo —no solamente el boliviano q'ara y mestizo, sino también el indio— desestimó el plan taraxchi con el mismo ímpetu con que apoyó a Felipe en sus planes pulga y sikititi. No tomar en cuenta esta evidencia anularía cualquier ascendencia futura indianista y en particular cualquier proyección del Mallku. Esa proyección es ahora importante debatir, pues la historia nos demostró que el verdadero *taraxchi* fue Evo Morales y el MAS, quienes a pesar de desalojar a Felipe Quispe y al MIP no pudieron poner un marcha una descolonización coherente y adecuada. La vacuidad de las iniciativas plurinacionales, culturalistas y posmodernas del actual gobierno sólo prolongan la colonización y prefiguran, si no son enmendadas, escenarios de violencia que buscarán saldar esa fatalidad histórica.

Pensamos que otra de las razones de la deriva insurgente india del año 2003, está íntimamente relacionada con la anterior. Cuando se fosiliza una contradicción cuyos términos han cambiado en formas y significados (aún cuando no en su esencia), se deforman todos los elementos que en ella intervienen, perjudicando la evaluación clara de las propias fuerzas y de su potencial.

Esta insuficiencia en determinar la calidad del bando al cual uno pertenece se acompaña frecuentemente de una satanización del oponente, que es una manera de soslayar las deficiencias y taras de nuestro grupo. Sin embargo, como esas deficiencias y taras sí existen, su reconocimiento termina por ser admitido, pero de manera chocante e insólita. Leyendo el libro de Felipe Quispe, uno queda pasmado ante tanta inconsistencia, deserción y traición por parte de los mismos indios. Casi no hay ejecutivo destacado de la CSUTCB o dirigente y diputado del MIP que salga bien parado de los comentarios de Felipe Quispe. Practicamente todos, salvo los militantes de base, el entonces diputado Teodoro Valencia y el dirigente Rufo Calle, son "gentuza", "sumisos" «pasa pasas» y "traidores".

Y no es que no existan esas deficiencias (recordemos que el mismo Tupak Katari fue entregado por sus correligionarios), sino que sorprende que la reacción sea de estupefacción y asqueo, en vez de elucidación y de tratamiento. Falta una aproximación sociológica que nos permita orientar el movimiento de nuestro pueblo y balancear el sobrado voluntarismo de que se hace gala, sobre todo en los momentos históricos de ruptura y transición.

Ese tipo de «análisis» denigra a quien así se critica, pero no nos aproxima a la comprensión real de las razones de las fallas. Y puede concluir en contradicción el momento de hacer labor política. Tomando un solo ejemplo, ¿con qué argumentos justificar ahora un trabajo conjunto con Román Loayza, el "…traidor que defendió a raja tabla la política hambreadora y carnicera del MNR, ADN, UCS, NFR y el MAS…"[18]? Ello sólo es posible si admitimos el cambio en las personas y en sus circunstancias. Para ello hay que admitir previamente el cambio en los contextos sociales y políticos: Es decir, admitir que la Bolivia del siglo XXI no es la misma que el Alto Perú del siglo XVIII.

Las taras e inconsistencias del pueblo colonizado son producto de la misma colonización. La lucha es la que purifica, como lo indicaba Fanon. Sin embargo, para purificar es necesario tener una visión previa y realista de las deformaciones y defectos y de cómo corregirlos. Ello implica evadir la trampa de la idealización romántica de nuestra sociedad y de nuestros componentes. Trampa que es tanto más peligrosa cuanto más se aproxima al armazón maestro de nuestra concepción política.

La Caída de Goni. Diario de la "Huelga de Hambre" es un libro que se debe leer y analizar detenida y consecuentemente, pero también de manera crítica. Ojalá se convierta en insumo para culminar la descolonización y embarcar así al conjunto de nuestra sociedad en senderos comunes, nuevos y fructíferos.

Notas:

1 Felipe Quispe Huanca, *La Caída de Goni. Diario de la "Huelga de Hambre"*, ediciones Pachakuti, Qullasuyu 2013. Página 122.

2 Felipe Quispe en *La Caída de Goni...* escribirá, por ejemplo: «Se está cumpliendo cabalmente lo que pronosticó el Apu Tupak Katari, es decir, la profética palabra "volveré y seré millones" se ha hecho una realidad. ¡Ahora sí! sus hijos hecho un turbión humano, estamos volviendo con una revuelta general». (p. 108). Esa fijación histórica ya estaba anunciada de antemano. El año 1990 el mismo Mallku escribía en "Tupak Katari vive y vuelve… carajo"(2da edición) respecto al anuncio de Tupak Katari de *Volveré y Seré Millones*: «…Tupak Katari estaba en retirada, pero ahora vuelve…».

3 Felipe Quispe Huanca, La Caída de Goni. Diario de la "Huelga de Hambre", ediciones Pachakuti, Qullasuyu 2013. Página 16.

4 Ibid, página 17.

5 Ibid, página 23.

6 Ibid, páginas 46, 47

7 Ibid, página 88.

8 Al respecto, dos citas del libro que comentamos: «(Los poderosos *q'aras* blanco-mestizos) Hasta nos redujeron a simples etnias; sabiendo muy bien que el indio vive en una nación hecha y creada por los habitantes del antiguo Qullasuyu». (Pág. 8). Y: «Este tercer cerco contra el sistema capitalista e imperialista es el embrión del nuevo Qullasuyu-Tawanyinsuyu: la cual ha de resurgir como un temblor desde las entrañas de los ayllus y comunidades». (Pág. 19).

9 Felipe Quispe Huanca, Op. Cit. Página 10.

10 Ibid, página 39.

11 Ibid, página 69.

12 Ibid, página 31.

13 Ibid, página 113.

14 Ibid, páginas 114, 115.

15 Ibid, páginas 101, 102.

16 Ibid, página 89.

17 Ibid, página 78.

Sobre las reacciones críticas al libro de Felipe Quispe, y más propiamente al «plan taraxchi» ver por ejemplo el artículo de Tomás Molina Céspedes en: https://la-razon.com/opinion/columnistas/libro-mallku-0-18885611450.htm

18 Felipe Quispe Huanca. Op. Cit. Páginas 57, 58.

Ideología:

La etapa leninista y nacionalista de Fausto Reinaga

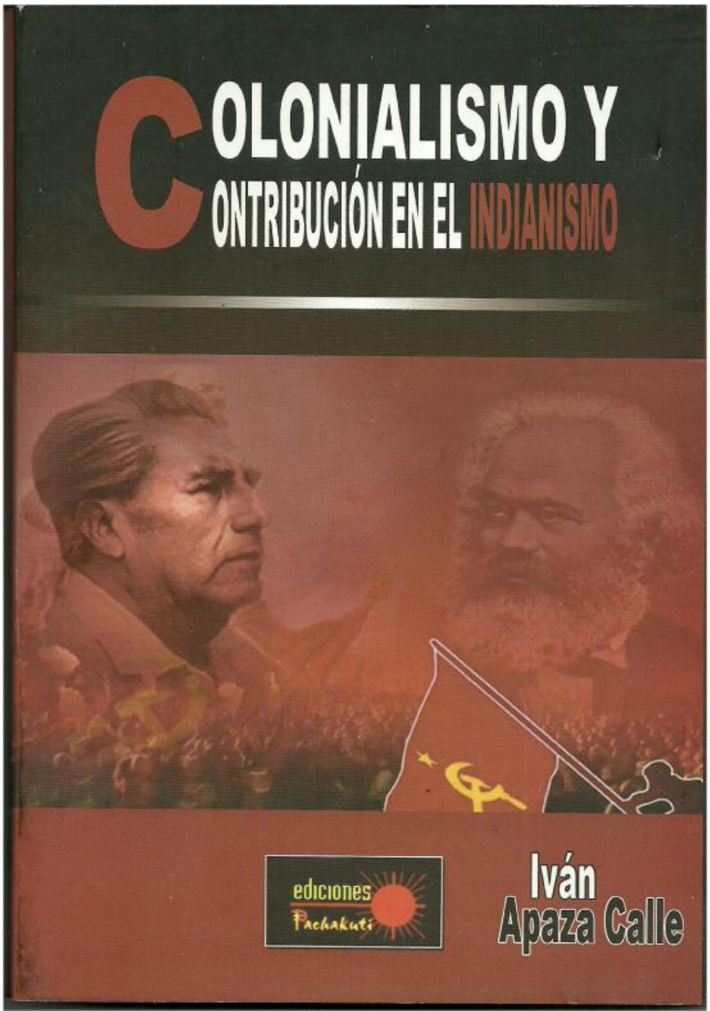
Gustavo Roberto Cruz
Córdoba, Argentina

Recientemente, Pedro Portugal Mollinedo publicó "La etapa marxista del pensamiento de Fausto Reinaga" (en *Pukara*, Qollasuyu Bolivia, año 7, n° 82, Junio 2013, pp. 6-8.). Un artículo importante pues se ocupa de reflexionar algo muy poco conocido del pensamiento de Fausto Reinaga: sus orígenes. Mi objetivo es dialogar con dicho artículo proponiendo una precisión: *Mitayos y Yanaconas* (2012 [1940]) es la primera obra de la etapa de formación del pensamiento reinaguiano, que se caracterizó sobre todo por su asunción del marxismo-leninismo y del nacionalismo desde una preocupación central por el "problema indio".

El artículo de Portugal es la versión corregida de la presentación de la segunda edición de *Mitayos y Yanaconas* (La Paz, Impresión Wa-Gui, 2012 [1940]) realizada el 25 de abril de 2013 en el Auditorio de la Carrera de Sociología de la UMSA en La Paz. Portugal presenta la nueva edición a partir de una preocupación central: su crítica al posmodernismo y al pachamamismo (los distingue, aunque en una ocasión parece identificarlos), que es su modo de caracterizar a parte de la política actual del gobierno del MAS. Esta preocupación legítima, le conduce a cierta tendencia a deshistorizar a *Mitayos y Yanaconas*. Es importante considerar que se trata de un libro publicado en 1940, cuya redacción primera fue hecha a mediados de los años treinta del siglo XX. Es decir, hace más de setenta años. No está demás decir que la obra del joven abogado Reinaga fue publicada porque obtuvo el Primer Premio [por Ciencias] Municipal de Oruro en 1940 como parte del Concurso de Literatura, Pedagogía y Ciencias organizado por la Alcaldía de Oruro.

Portugal asume la idea de que la primera etapa del pensamiento de Reinaga fue "marxista" sin más. Luego dice que vienen las etapas indianista y amáutica (esta caracterización es compartida por muchos de los que periodizamos el pensamiento de Reinaga[1]). Creo que no es útil para una cabal comprensión de la primera etapa del pensamiento reinaguiano la sola caracterización como "marxista", pues impide ver algunas cuestiones importantes.

Reinaga se consideró un "marxista-leninista". Esto es, el leninismo fue su posición más exacta dentro del marxismo de los años treinta y cuarenta del siglo XX boliviano. A modo de ejemplo, en *Mitayos y yanaconas*, Reinaga no utilizó obra alguna de Marx, pero sí dos de Lenin: *El imperialismo, estadio superior del capitalismo*[2] y *La revolución y el Estado*[3]. Reinaga fundamentó su perspectiva marxista en autores marxistas, pero no en Marx. La presencia de Engels es polémica, pues Reinaga critica su concepción sobre el Incario. A partir de ahí, se enfrenta con "algunos marxistas" (no da sus nombres) que leen el pasado andino con la perspectiva de Engels, es decir, con los que consideran al Incario desde una perspectiva evolutiva según la cual formaría parte de una etapa bárbara de la historia, aun no civilizada (ver Engels, *El origen de la familia*). Reinaga sigue a autores conocidos de la tradición marxista (como Mariátegui y Lenin) y otros no tanto (como Nikolái Bujarin, A. Bogdanoff y L. Segal). En ese sentido, quiero llamar la atención sobre la relevancia que tuvo para Reinaga el manual marxista de Bujarin, *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*. Además, no olvidemos la opinión de Reinaga sobre Mariátegui: "el más grande y conspicuo espíritu marxista, que ha producido la Indoamérica" (Reinaga, 1940: 67). Aunque es sintomático que el texto más usado por Reinaga no sea tanto *Los siete ensayos*, sino el "Prólogo" de Mariátegui



Sobre el pensamiento de Fausto Reinaga existe nueva producción de carácter más crítico y menos apologético, como el libro escrito el año 2011 por Iván Apaza Calle, quien también la etapa «marxista-nacionalista-indigenista» del teórico indio.

a la obra de Luis Eduardo Valcárcel, *Tempestad en los Andes* (1927). En fin, aquí sólo presenté sucintamente los textos marxistas con los que Reinaga trabajó en su primer libro. Además, el leninismo de Reinaga no sólo fue "metódico", sino que en su primera etapa fue Lenin una figura central de su mística revolucionaria, como lo expresó luego en *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1960).

No se debe olvidar el ferviente espíritu nacionalista en *Mitayos y yanaconas*. Esto decantará luego en una posición nacionalista revolucionaria de izquierda, expuesta explícitamente en su folleto *Nacionalismo boliviano. Teoría y programa* (La Paz, Rumbo Sindical, 1952). Hay que considerar que desde *Mitayos y yanaconas* (1940) a *La revolución india* (1970) pasó mucha historia política y cambios consecuentes en el pensamiento de Reinaga. Esto se expresó en trece libros y tres folletos publicados antes de 1970. Sin olvidar las publicaciones periodísticas de Reinaga. Además, y para nada menor, la Revolución del '52, en la cual Reinaga participó. Aunque hay que

advertir que Reinaga consideró que la Revolución nacional inició con Gualberto Villarroel entre 1943-1947.

Veamos un ejemplo de la impronta nacionalista en *Mitayos y yanaconas* (1940). Éste utiliza el concepto de "conciencia de la nacionalidad" cuando analiza la literatura sobre el Imperio incaico. Considera que las luchas políticas internas del incario durante el siglo XVI se debieron, entre otras razones, a la "evaporación de la conciencia de nacionalidad" (ver cap. IV). Entiende que la facilidad que tuvo el español para conquistar el Imperio incaico radicaría en que éste ya no tenía la cohesión que da la "conciencia nacional". Abocado a describir la *Revolución India* (ver cap. VII), entendida como el momento histórico del levantamiento de T. Amaru y Tomás Catari, se distancia de los marxistas que sólo ven en ese acontecimiento una sublevación. Por el contrario, Reinaga ve allí una revolución. Y con lógica marxista considera que

> Se cumplió el proceso de una revolución en todas sus fases. La clase indígena arrancó incandescentes trozos de su **espíritu esencialmente comunista**, por una parte, absorbió y plasmó en su carne y alma el **anhelo de la nacionalidad mestiza**, por otra, iluminó su sentir y su consciencia con la **ideología incano-indianista**, o mejor, **indoamericanista** (Reinaga, 2012 [1940]: 103. Negrillas mías).

Reinaga distingue entre "espíritu comunista", "anhelo de nacionalidad mestiza" e "ideología incanoindianista o indoamericanista". Atendiendo a la cuestión nacional, no volveremos a encontrar semejante afirmación sobre el anhelo de *nacionalidad mestiza*, sin embargo es sintomático que la sitúe como parte del "anhelo revolucionario" de fines del siglo XVIII. ¿Se trata acaso de una proyección al pasado de los anhelos revolucionarios de la década del treinta del sigo XX? Quizá sí. Pero esto no debe conducirnos a la conclusión de que Reinaga considere positivamente la cuestión del mestizaje, como es bien sabido sobre todo a partir de su pensamiento indianista.

Volviendo a la cuestión de lo nacional, Reinaga interpreta que el proyecto de Tupac Amaru tuvo por meta la lucha "por la nacionalidad integral, por la liberación de los explotados" (Reinaga, 1940: 116). Otra vez, el lenguaje nacionalista aparece enlazado al marxista: casi puede leerse "liberación nacional" como sinónimo de "liberación de los explotados". Más adelante entiende que las Revoluciones lideradas por Tupac Catari (sic[4]) y Tupac Amaru son un "grito de la nacionalidad incana", pero un grito acorde al "proceso dialéctico de la historia". No es de extrañar que el Reinaga marxizado realice una analogía entre Espartaco y los dos "revolucionarios indios".

En suma, ¿qué fue el Incario para Reinaga? Una nación. Ahora bien, ¿su idea de nación proviene del leninismo? No hay más alusiones al tema nacional, que como vimos, está pensado por Reinaga en fuerte vínculo con el análisis marxista: con los explotados y la ley dialéctica de la historia. Se puede concluir que el nacionalismo de Reinaga en *Mitayos y yanaconas* (1940) fue una especie de fe política, pero orientada por la "luz de la razón" marxista-leninista. Además, se percibe la preocupación de Reinaga por esbozar una "ideología indoamericana", que es vinculada con una ideología "incano-indianista" del pasado. No es menor que aparezca —aunque sea por única vez en *Mitayos y yanaconas*— la idea de "indianista", que luego resurgirá con fuerza en los años sesenta.

Por último, no se debe desestimar la influencia que tuvo en Reinaga la literatura indigenista de la época. Además de Mariátegui, lo autores que le interesaron a Reinaga en la escritura de *Mitayos y yanaconas* fueron los que vinculaban el "problema nacional" con el "problema indígena", tales como Franz Tamayo, *Creación de la pedagogía nacional* (1910), el peruano José Gálvez, *Posibilidades de una genuina literatura nacional* (1915) y el indigenista mexicano Moisés Sáenz, *Ante el indio peruano y el problema de su incorporación al medio nacional* (1933).[5] Es importante indicar que Reinaga asumió posiciones indigenistas antes de generar su propuesta indianista. Fue un indigenismo proveniente de la cruza entre marxismo-leninismo y nacionalismo revolucionario en el gozne del "problema indio".

Considero que la noción de "revolución india" expresada en *Mitayos y yanaconas* no tiene el mismo sentido político que, treinta años después, Reinaga planteará en *La revolución india* (1970). Es un acierto de Portugal mostrar que la idea de "revolución india" está presente de un modo central en *Mitayos y yanaconas* (1940), pero quizá no sea correcto considerarla como una idea política sin más, pues se trata de una idea "historiográfica": con revolución india Reinaga está caracterizando los levantamientos de Tomás Catari y Túpac Amaru (escribo los nombres siguiendo la grafía de Reinaga en ese texto). Cabe destacar que Reinaga no menciona en ninguna página de *Mitayos y Yanaconas* a Tupak Katari, sino que se ocupa sólo de Tomás Catari. En ese sentido, las alusiones que hace Portugal al katarismo contemporáneo quizá deban ser matizadas, pues el actual katarismo hace pié sobre todo en Tupak Katari antes que en Tomás Catari. Aunque también en el pensamiento de Reinaga la figura de Tomás Catari fue decreciendo progresivamente mientras que la de Tupak Katari fue creciendo.

Reinaga usó la idea de "revolución india" en un contexto de discusión historiográfica con otros autores marxistas, que entendieron a dichos levantamientos como "sublevación". Esto es, para Reinaga fue una "revolución" en el sentido dialéctico —según lo entendía en los años treinta—: lo sucedido entre 1780-81 fue un proceso *dialéctico necesario* del devenir histórico de las fuerzas revolucionarias. Cabe responder un interrogante: ¿historiografía o filosofía de la historia?

Lleva razón Portugal cuando destaca la importancia de la perspectiva marxista (no olvidar que es marxista-leninista) de Reinaga para referirse al Incario. Ahora bien, ¿*Mitayos y yanaconas* presenta un "análisis del incario" en el sentido de un estudio científico (marxista) del mismo? Creo mejor considerar que Reinaga expone su visión sobre el Incario basado en otras interpretaciones históricas del mismo. Es decir, más que un análisis del Incario, Reinaga reconstruye varias visiones sobre el Incario y discute con ellas.

En sentido estricto, la obra *Mitayos y yanaconas* contiene un análisis de textos escritos hasta mediado de los años treinta y referidos al Incario según ciertas categorías marxista-leninistas, por ejemplo estructura y superestructura. Esto no demerita la obra, sino que la pone un rango más propio que el de un "análisis del incario y del régimen feudal colonial", como lo expresa Reinaga y lo asume Portugal. La obra de Reinaga permite acceder a la literatura sobre el *régimen del incanato* que circulaba en los años treinta: para la historia del Imperio del Tahuantinsuyo recurre a Moisés Sáenz ("Ante el indio peruano y el problema de su incorporación al medio nacional") y Arturo Posnansky (*Una metrópoli prehistórica en la América del Sur*, Tomo I). Para diversas descripciones del Incanato recurre a J. C. Mariátegui, L. E. Valcárcel y J. U. García. Pero también recurre a Bautista Saavedra (*El Ayllu*), Tristán Maroff (*Opresión y falsa democracia* y *La justicia del Inca*), Enrique Trujillo y Bravo ("El grado de adelanto de la ingeniería incásica", en revista *El rotario peruano*, n° 37, enero 1936) y Juan Francisco Prudencio ("El régimen económico del Imperio Incaico", en *Revista de la Universidad de Chuquisaca*, n° 26). Se puede mencionar otros tantos textos que usa Reinaga para hablar del "feudalismo en el Incario", que omito por razones de espacio.

Uso del pasado para justifica la lucha ideológica actual. Otro señalamiento crítico que hace Portugal se refiere a "embellecer el caso de estudio porque así conviene al impulso movilizador ideológico" (p. 7). Con razón, dice Portugal que ese procedimiento impide tanto una correcta "investigación social" como el "análisis político". Para Portugal la clave estaría en reconocer (como hace él) o negar (como lo haría Reinaga) si es que hubo "clases sociales" en el Incario. Reinaga asume como cierta la idea compartida con otros autores de que el Incario fue un sistema comunista. Esa es la discusión central en *Mitayos y yanaconas*.

Por otra parte, Portugal considera negativa la idea de "Estado redistribuidor", que para Reinaga sería un rasgo positivo del Incario (aunque ahora sí advierte Portugal que esta idea es tomada por Reinaga de un estudio de Eduardo Valcárcel). Ese Estado, dice Portugal, está ahora vigente con el "Estado colonial" gobernado por Evo Morales. Entiendo la urgencia de criticar la política del MAS, pero también parece que a Portugal se le sobreimpone la necesidad de justificar ideológicamente su crítica. ¿Se puede aplicar al Incario la idea de "Estado redistribuidor" y, casi por igual, caracterizar al Estado boliviano contemporáneo? Si bien no soy experto en la historia del incario, creo que es mejor recurrir a las investigaciones ya realizadas para no impedir el avance actual de la "investigación social".

Luego de manifestar su opinión contra el "momento amáutico" de Reinaga, posterior al momento indianista, Portugal propone una lectura de *Mitayos y yanaconas* guiada por los intereses del presente, como una obra "antipachamamista" por su adscripción al "marxismo". Esto eso, para Portugal lo recuperable de la obra reinaguiana es su origen "marxista", que luego deriva en el indianismo por una razón particular: "quizá Reinaga no abandona el marxismo sino que el marxismo lo abandona a él" (8). Esta frase sugiere algo. Parece significar que el indianismo sería un "abandono" del marxismo (¿o lo inverso?) y el amautismo sería la "degeneración" (sic) como consecuencia tardía de ese abandono. Ya dije que es más preciso hablar de marxismo-leninismo atravesado de nacionalismo. ¿Qué cambia si fue Reinaga el que lo abandona y fue él abandonado? Divorcio hubo. Pero, ¿cuán marxista fue Reinaga? Suponer que a los treinta y cuatro años Reinaga era un conocedor acabado del marxismo es una exageración. Y más si pensamos que *Mitayos y yanaconas* es parte de la tesis de grado en Derecho titulada *La cuestión social en Bolivia* (texto perdido), posiblemente defendida en 1934 en la Universidad San Xavier de Chuquisaca en Sucre. Ya indiqué que no hubo un "marxista" a secas y luego "indianista". Más aún, el modo de Reinaga de adoptar el marxismo fue bastante heterodoxo. Pensemos en el sólo hecho de que Reinaga —en su etapa pre-indianista— tuvo como primera figura política boliviana relevante del siglo XX al militar Gualberto Villarroel (1910-1946), que no fue cabalmente un marxista.

Ahora bien, Portugal brinda una explicación sobre el "abandono" del marxismo por parte de Reinaga (o a la inversa): que se trató de una ruptura con el marxismo como "realidad sociológica" antes que como "herramienta de conocimiento y método de análisis". Pero, según Portugal el equívoco de Reinaga fue que no distinguió entre los dos niveles (el sociológico y el teórico). Y lo primero lo llevó a lo segundo: digamos que tiró el niño junto con el agua en que se bañó. Creo importante lo señalado por Portugal, pues ciertamente la ruptura de Reinaga fue con el marxismo realmente existente en Bolivia durante los años treinta a setenta. Pero, hay que advertir que aun en las primeras obras indianistas (desde *El indio y el cholaje boliviano*, 1964), Reinaga realizó una reivindicación del "método marxista" y del mismo Marx, criticando que haya caído en manos de mestizos colonizados, que impidieron que Marx llegara al indio (ver *El indio y los escritores de América*, 1968). Para Portugal esa confusión de niveles epistemológicos le llevó a un aislamiento que derivaría en el "solipsismo" (sic) de su amautismo.

Portugal deja sentada lo que a mi modo de ver es una hipótesis importante, antes que una certeza, sobre las razones del abandono del marxismo-leninismo. Considerando que Reinaga no fue estrictamente un teórico, no es factible encontrar en su obra una discusión a fondo con la teoría de Marx y de sus seguidores. Es verdad que sus diferencias fueron sobre todo con las organizaciones, políticos e ideólogos marxistas, que Reinaga calificó como "cholos" o "blancos-mestizos". Aquí Portugal parece adherir a esa impugnación, puesto que acusa a la "casta criolla" actual de revestirse en un momento de socialistas, en otro momento de capitalista y ahora —dice Portugal— de pachamamista. Tampoco él parece estar discutiendo teorías, sino una "realidad sociológica", la del actual gobierno del MAS.

Ahora bien, propongo debatir que el devenir del pensamiento de Reinaga permite repensar los esfuerzos de descolonización epistemológica, además de política, que un norpotosino quechuaymara urbanizado se atrevió a exponer sin tapujos desde 1940 hasta 1991. Este esfuerzo está atravesado de contradicciones. ¿Cómo no estarlo si formó parte de la historia política e intelectual de una sociedad en permanente luchas entre sus contradicciones entre "el mundo indio" (que es plural) y "el mundo occidental" (también plural)?

En síntesis, la reedición de *Mitayos y yanaconas* posee un valor muy alto, sobre todo porque es la obra primeriza de un joven norpotosino, que se lanzaba a la arena de la lucha ideológica en los cruces de la historiografía y la filosofía de la historia. El espíritu nacionalista que trasunta la obra puede indicar no sólo los intereses de Reinaga, sino la atmósfera de los años treinta en que fue elaborada (quizá mientras se desarrollaba la guerra del Chaco, contra la cual se opuso Reinaga). En ese sentido, su vigencia radica en que permite echar luz sobre las recepciones del marxismo-leninista en la Bolivia de los años treinta y sus cruces con el nacionalismo. Y esto puede reorientar algunos usos actuales de las obras de Reinaga. Por ello, retomo la cita con la que Portugal abre su artículo:

> **Quien se sienta sinceramente nacionalista**, debe ante todo, saber dónde actúa y qué se propone. Conocer y amar a su tierra, a su pueblo. Conocer con la ayuda de todos los medios que la civilización pone al alcance del hombre. Y a la luz de la verdad y la ciencia, de la experiencia y realidad, esculpir, hacer en su alma y corazón: convicción y fe de nacionalidad. Y el primer paso del conocimiento es comprender, al través de la historia la cuestión social que palpita en la carne de Bolivia (Reinaga, 2012 [1940]: 11. Negrillas mías).

Reinaga se posicionó como nacionalista y cientificista: en nombre de la ciencia recurre al marxismo-leninismo. ¿Acaso fue nacionalista por ser leninista? Tempranamente también se afirmó como indio, aunque él mismo indicó lo complejo de esta afirmación histórico-política de la subjetividad.

1 Propongo una periodización en mi artículo "De José Félix a Rupaj Katari: el indianista escritor", en *Revista Willka. Análisis, pensamiento y acción de los pueblos en lucha*, El Alto-Bolivia, Centro Andino de Estudios Estratégico, Nro. 5, Año 5, 2011, pp. 9-79.

2 Aclaramos que Reinaga siempre cita sólo como *El imperialismo*.

3 Reinaga cita "La revolución y el Estado", aunque la obra original parece tener el nombre: *El Estado y la revolución*.

4 Hoy en día se suele escribir el nombre del gran líder aymara: Tupac Katari o Katary y no "Catari".

5 El mexicano Moisés Sáenz (1888-1941) fue un intelectual del nacionalismo revolucionario mexicano e iniciador del indigenismo mexicano junto a Gamio. Su indigenismo se expresa en la obra *México íntegro* (Lima, 1939). Entre otras funciones públicas fue el primer director interino del Instituto Indigenista Interamericano y su pensamiento influyó en el Primer Congreso Indigenista Interamericano de Pázcuaro (México), siendo secretario general del mismo. También fue embajador del gobierno mexicano en Ecuador y Perú. Fruto de sus inquietudes indigenista son dos obras del autor en cada país: *Sobre el indio ecuatoriano y su incorporación al medio nacional* (México, 1933) y *Sobre el indio peruano y su incorporación al medio nacional* (México, 1933). Ver Manuel María Marzal, *Historia de la antropología indigenista*: México y Perú, Barcelona, Anthropos, México, UAM-Iztapalapa, 1993, pp. 411-412.

mich'inaka

Por: Pepo

SE REALIZÓ el mes de agosto en la ciudad de La Paz el IV Foro Internacional sobre la Hoja de Coca, evento que no tuvo ni el eco mediático ni la atención popular que ese tema antes suscitaba.

TAMBIÉN EN EL CASO de la hoja de coca hay evidente desgaste y notorio desencanto. Ya no se «vende» tan fácilmente como antes, el cuento de la mágica hoja milenaria, de multi usos sociales, políticos, alimenticios y religiosos.

PARA ESE DESDORO han tenido que ocurrir situaciones que deja mal parada a esa mitología, como el comprobado uso de esa hoja para la elaboración de cocaína.

EN LA PRENSA boliviana abundan reseñas de descubrimiento y destrucción de «laboratorios» de cocaína. El gobierno busca así asegurar a la opinión pública sobre la eficacia de la lucha anti narcóticos. Sin embargo, al estar estos laboratorios en las zonas productoras de coca, sólo confirma la estrecha relación entre producción de coca y elaboración de estupefacientes.

MÁS FATAL, anímicamente hablando, han sido las consecuencias del «caso Cusi». Uno de los pocos magistrados indígenas en la alta jurisdicción boliviana hace algún tiempo, para apoyar la iniciativa gubernamental para despenalizar la hoja de coca a nivel internacional, se puso públicamente a mascar esa hoja. Al entrevistarlo la prensa, confirmó el uso de esa hoja como recurso de consulta para sus dictámenes jurídicos.

LA CONMOCIÓN que provocó esa afirmación originó rechazo y fuertes condenas en el seno mismo del gobierno. Los del MAS dejaron solo al magistrado Cusi con su pachamamismo jurídico, desmintiendo y humillando a un indígena que no supo diferenciar el oportunista discurso oficialista de la realidad íntima de las convicciones de nuestros gobernantes.

RECIENTEMENTE algo parecido aconteció. Con ocasión del IV Foro la organización internacional «Amigos de la Hoja de Coca», con sede en Bélgica, hizo circular un documento en el que piden al gobierno coherencia y consecuencia con sus principios y levantar el arresto domiciliario de esta hoja.

ESTOS «AMIGOS», envían pequeñas cantidades de coca a sus socios en Europa para promocionar su «uso tradicional». Los envíos están detenidos en los Correos de Bolivia. Ingenuamente esa organización pide al gobierno boliviano que colabore con quienes le colaboran y cumpla lo que dispone nuestra Constitución (Art. 348). ¡Hay también «Cusis» europeos!

Literatura:

Cuento breve: La novia del diablo

*Sonia Victoria Avilés Loayza**

Presentamos un cuento breve. Inauguramos así la publicación en Pukara de producción literaria.

«La novia del diablo», es una historia narrada por la madre de la autora, a partir de las vivencias de Carlos Loayza, abuelo de esta última, y forma parte de la obra *CUENTOS DE LOS ANDES PARA INTI*. De corte etno-antropológico, la historia profundiza en la comprensión de la personalidad del hombre Andino.

n.d.e.

Mi abuelo Carlos era un niño muy desgraciado, huérfano de padre vivía con la madre, el padrastro y varios hermanos. Su única hermana de padre y madre, moriría en la infancia, «de pena», pues le dolía demasiado el corazón. La vida de los huérfanos no es fácil.

Carlitos, de siete años de edad, pasaba prácticamente todo el día en la calle, jugaba, exploraba y realizaba diversos trabajos: como desyerbar jardines o huertas, cuidar niños más pequeños que él mismo, pastorear y portear a cambio de comida o propinas. Su mejor amigo: hijo único de un feliz matrimonio, con quien pasaba gran parte de su tiempo, era ante sus ojos un ser privilegiado.

— ¡Ramiro, vamos a casa, es hora de la merienda! Carlitos también tiene que ir a comer algo. ¿Verdad Carlitos?

Mi abuelo no respondía nada a la madre de Ramiro, simplemente asentía con la cabeza; en el fondo nadie le esperaba a media tarde. El padrastro era un hombre egoísta que subyugaba a su mujer, la cual no tenía ninguna autoridad en el hogar y se veía obligada a dejar que el padrastro estropeara a los dos hijos de su primera relación: Carlitos y su hermana menor.

Cuando Carlitos tenía oportunidad de visitar la casa de Ramiro, quedaba maravillado: ¡cuántos juguetes! Y a la hora del refrigerio: ¡cuánta abundancia!

Un niño que crece en la calle aprende a observar hechos que para otros pasan desapercibidos.

Una vez al mes, la madre de Ramiro dejaba la magnífica residencia y vestida de fiesta, con una hermosa pollera, una manta muy fina, medias y zapatos nuevos y el sombrero impecable sobre el prolijo peinado a dos trenzas, partía temprano para volver por la noche, totalmente cambiada, demacrada, adelgazada, con las ropas sucias y rotas, sin su bellísimo sombrero. La chola[1] necesitaba todo un mes para reponerse y reincidir en su extraña aventura.

Carlitos había notado este hecho que parecía escapar a los demás. Se decidió a seguirla y descubrir dónde iba, qué hacía, con quién o quiénes se encontraba, por qué retornaba tan deteriorada. La mujer dejaba la casa de madrugada cerca a las 05:00, cuando las luces del día eran tenues o casi inexistentes. Era ágil y sabía esconderse perfectamente, se conducía por pasajes y senderos desconocidos para la mayor parte del pueblo. Finalmente, en proximidades del río, inició un atajo entre matorrales y quebradas; en este punto Carlitos la perdió.

La siguió otras veces. Sin embargo, llegando al río, ella como siempre era más rápida y descuidaba al pequeño.

Llegada la noche de cada mes, luego de haber fracasado en su persecución diurna, Carlitos



Cerámica antropomórfica colonial de los Yungas paceños.
Foto: Sonia Victorias Avilés Loayza

esperaba escondido cerca de la casa de Ramiro. La mujer se presentaba frente a la puerta de su residencia, completamente exahusta y destruida, era otra.

Una única vez, mientras a duras penas la chola conseguía abrir la reja de su casa, mi abuelo se le arrimó tanto, al punto de casi tocarla. Aprovechando su aturdimiento logró colarse en la propiedad. Sigilosamente, se apegó a los muros, espiando a través de las ventanas. La oscuridad le permitía distinguir muy poco, y cuando creyó que la había perdido nuevamente, entrevió a la mujer, casi desfallecida, inclinarse a los pies de lo que parecía ser un altar, en el preciso momento en que el reloj de pared de la sala anunciaba la media noche. Temeroso de ser sorprendido, mi abuelo dejó en ese instante el lugar.

— ¿Por qué tu mamá se aleja de tu casa una vez al mes durante todo el día?

— No sé. Una ocasión, oí decir que si no va, perdemos todo lo que tenemos.

Una tarde, Carlitos fue a buscar a Ramiro. Aunque lo llamó varias veces, éste no salía. Viendo semi abierto el portón del jardín, decidió entrar y avecinándose a una ventana que le intrigaba particularmente, vio un gran sapo de piedra en una de las habitaciones. La madre de Rami-

---

* Cientista social, arqueóloga y escritora. Miembra fundadora del Colegio de Arqueólogos y Antropólogos de La Paz–Bolivia. Actualmente dirige la sociedad de investigación Bononia Archeologia S.R.L. Ha publicado innumerables obras dedicadas al estudio de las sociedades pasadas, al análisis político actual y al género literario. Entre sus recientes publicaciones se destacan: Qhapaqñan Caminos Sagrados de los Incas, Aspetti sulla conservazione della Roccia Scolpita di Samaipata, Caminos del Nuevo Mundo y Cuentos de Los Andes para Inti.

ro lo tenía en un altar, lo adornaba con serpentinas y confeti, lo rociaba con alcohol y le ofrecía una serie de frutas y manjares. Al sentir los pasos del padre de Ramiro, Carlitos escapó.

— ¿Por qué tienen un gran sapo de piedra en tu casa?

— No lo comentes con los demás. ¡Por favor! Es de mi madre. ¡Papá y yo hemos prometido que nadie debe saberlo!

Pasaron los meses y la madre de Ramiro se enfermó. Aunque varios médicos llegados de la ciudad exclusivamente para tratarla, hicieron todo lo posible por salvarla, fue inútil. Una mañana, el padre de Ramiro corría a la iglesia del pueblo para pedir al sacerdote la preparación de la misa y posteriormente el entierro de su esposa.

Fue un sepelio muy lujoso, toda la población estaba presente. En primera fila se encontraban: el viudo, el hijo Ramiro, el sacerdote, el alcalde y otras autoridades —pues era una familia muy importante en el pueblo— y, claro, no podía faltar: ¡Carlitos!

Ramiro y su padre lloraban. Carlitos contemplaba la belleza del ataúd: resplandecía con el sol.

— Mi esposa, era una gran mujer, una gran madre, nunca la olvidaremos. ¡Cuanta falta nos haces, no nos dejes...!

El viudo se abrazó al féretro y no dejaba que lo enterraran. No obstante, amigos y parientes trataran de calmarlo. Arrodillado no soltaba la caja, hasta que al fin se incorporó y dijo:

— Quiero verla por última vez.

A su pedido abrieron el cajón y sólo aquellos que estaban muy cerca, como mi abuelo, pudieron ver que al interior no se encontraba ningún cuerpo, pues estaba lleno de un líquido negro parecido al alquitrán. Ante el horror del viudo, rápidamente cerraron el sarcófago, para evitar comentarios. Mientras procedían al entierro, un sinnúmero de gente daba el pésame a la familia y se escuchaban todo tipo de frases:

— Todos han venido a despedir a su esposa.

— La misa ha sido muy linda.

— Que hermoso mausoleo...

— Sí, es hermoso. ¡Pero ahí... no descansa mi esposa!

[1] Chola es una categoría social en Bolivia, que caracteriza a la mujer de pollera, manta, zapatos planos tipo ballet al estilo español y sombrero abombado inglés. Esta vestimenta europea sustituyó las ropas tradicionales de los pueblos aymara y quechua, entre otros. En el siglo XVI por orden del Virrey Toledo se cambió la moda, a fin de que los nativos autosuficientes dejaran de serlo y consumieran los productos europeos en un ciclo de endeudamiento usurero.

LA MULETILLA DE LOS P'AXP'AKUS

Mauricio Mamani Pocoaca
Antropólogo

Son habituales en el paisaje de las calles de cualquiera de las ciudades de Latinoamérica los vendedores ocasionales. Son especialistas en la propaganda y venta de productos, que son en su mayoría de dudosa procedencia y calidad. Aparecen y desaparecen repentinamente. Son charlatanes especializados en persuadir y embaucar a los curiosos transeúntes. Tienen sus técnicas para concentrar o agrupar a las personas. Generalmente comienzan con unos chistes motivadores, así los curiosos se concentran; luego, poco a poco les ofrecen el producto que tienen para vender. A estos personajes en Bolivia se los denominan *p'axp'akus*.

P'axp'aku es voz aimara. Según el *Diccionario Bilingüe* de Félix Layme se traduce como: embaucador. Adj. // Payaso. Persona poco seria, titiritero. Generalmente estas personas tienen facilidad de palabra para embaucar, engañar y mentir. Ello les permite concentrar a la gente con la finalidad de «explicar» cualquier tema y así vender su producto. Para cumplir con su objetivo siempre utilizan términos familiares como: papito, mamita, patroncito, hermanos y hermanas. Esas palabras zalameras, incluso de índole familiar, son el lenguaje propio de los p'axp'akus.

En el año 2005, Eusebio Gironda nos presentó su obra LA AGONIA DE LOS P'AXP'AKUS. Trata esta sobre el Primer Poder de Estado, el Parlamento Nacional, donde se elaboran y sancionan las leyes. En la mencionada obra nos comenta que los parlamentarios del Congreso Nacional al haber perdido la capacidad de gobernar, sus funciones fueron suplantadas por el Ejecutivo y el Tribunal Constitucional. Al respecto su autor afirma: "Este órgano de la era institucional, con su cretinismo parlamentario, su bancarrota política y agotamiento histórico, se ha convertido en cementerio de los partidos."

Por lo visto, ciertos personajes —como Evo Morales— son de esa escuela. En todas las concentraciones sociales, en el área rural y urbana, cuando toma la palabra siempre utiliza la muletilla de "hermanos, hermanas". Esa forma de actuar frente al publico es siempre la muletilla de los p'axp'akus y nunca de personas de mucho respeto, en especial de las autoridades de alta jerarquía.

Las disertaciones con este tipo de lenguaje siempre son criticadas por los concurrentes a esas concentraciones. Inmediatamente después de la conclusión de algún acto de Evo, no es raro que entre los asistentes surjan comentarios sobre el discurso del día y se escuchan opiniones interesantes, por ejemplo: «Eso de hermanos, hermanas en el discurso de Evo no me cae bien, porque nosotros no apellidamos Morales, ni Ayma; tampoco él, ni nosotros, pertenecemos a una Iglesia evangélica para que seamos "hermanos". Lamentablemente los políticos para agraciarse con nosotros tienen que usar términos de parentesco consanguíneo, hermanos y hermanas; levantar niños y besarlos. Esos actos son una bonita manera de engañarnos, así como lo hacen los p'axp'akus de la calle».

Seguramente los asesores de Evo Morales le hacen creer que hablando de esa manera se aproxima a la cultura andina, pero están errados. En la cultura andina los discursos «diplomáticos» tiene sus normas de alta jerarquía: Por ejemplo, una autoridad de cualquier comunidad, ya sea el *jilaqata*, *mallku* o *secretario general*, al dirigir la palabra a sus bases nunca utilizan este dualismo de: hermanos, hermanas, aunque quien hable sea pariente de varios o muchos de los asistentes a la concentración, pues al haber tomado su juramento de Ley como autoridad, el sistema de parentesco o de amistades ya no existe. La autoridad ya no es amigo, hermano, hermana o pariente de nadie hasta que deja su cargo. Después de haber concluido su gestión de un año y de haber cumplido su deber con su pueblo como autoridad, recién puede decir hermanos y hermanas, incluso aunque no sean parientes, pues es un tratamiento de cortesía en la comunidad. Las normas tradicionales en la cultura andino–amazónica son muy estrictas; todos los habitantes de las comunidad deben guardar el máximo respetar al cargo que posee la persona y no acercarse mucho, incluso mantener una cierta distancia.

La estructura del poder y la diplomacia andina exigen el máximo respeto a una autoridad; y el pueblo, en reciprocidad, también espera lo mismo. Sin embargo, en las últimas décadas en los discursos de las autoridades políticas se han escuchado varios calificativos que no son del agrado del pueblo, razón porque no dan mucha importancia ni valor, en especial a los políticos.

Un día, en una pequeña reunión en que estuvo presente un ex dirigente de la provincia Camacho, nos sorprendió con una pregunta: ¿Por qué Evo pasa el tiempo viajando tanto al interior como al exterior del país?, y entonces, ¿quién gobierna el país? Todos quedamos en silencio y él mismo respondió a su pregunta: «Debe ser por ganar los viáticos que son de 355 dólares al día que siempre está de viaje, asistiendo a concentraciones con el motivo de entregar cualquier proyectito. Con el slogan "Bolivia Cambia, Evo cumple", al parecer está asumiendo las funciones del Director Nacional de Desarrollo de Comunidades, como era costumbre en el pasado: inaugurar proyectos concluidos en áreas rurales y como le gusta hablar, siempre está en permanente campaña política». La respuesta a su misma pregunta nos dejó pensativos, pues lo dicho en parte era una gran verdad. En el pasado ningún Presidente viajó tanto y las obras concluidas eran entregadas por los Directores Generales o por los correspondientes Ministros; las inauguraciones y otras actividad de desarrollo no son tareas del Presidente.

Estas concepciones en el pensamiento campesino nos conducen a reflexionar sobre sobre la economía de derroche que ahora impera. A Evo Morales no le interesa el país ni gobernarlo, lo que le importa es viajar y quizás acumular los viáticos. Sin embargo, en esa orgía de viajes y de inauguraciones de obras, el sector más empobrecido del país, el altiplano que es el techo del mundo, se encuentra completamente abandonado: no existen allí proyectos de desarrollo agropecuario de ninguna clase. En esta región, como sucedía antes, *el Altiplano no cambia ni Evo cumple*.